Supplément à la « Vie Spirituelle »
Décembre 1931

ÉTUDES ET DOCUMENTS

La doctrine mystique du Soufisme persan

La race iranienne, sœur de cette autre race aryenne qui a peuplé l'Inde et a donné à la vie de ce pays le cachet profondément religieux qu'on lui connaît, possède, elle aussi, un génie religieux, mystique et contemplatif très remarquable, nuancé, d'ailleurs, au moins depuis la conquête arabe, d'un esprit volontiers railleur et critique, alerté contre toute manifestation d'insincérité et d'hypocrisie et contre tout formalisme dans les exercices de la dévotion.

Les Iraniens ont vu se succéder, au cours des siècles, tant de dynasties, tant de tyrannies et de malheurs, qu'un certain scepticisme n'étonne pas chez eux. Si ces mêmes circonstances ont été cause d'une espèce d'engourdissement d'âme et d'une triste indifférence pour les affaires du monde, loin de diminuer, elles ont, peut-être, accentué la tendance mystique déjà existante. Mystique de solitaires et d'individualistes, on l'a définie « une immobilité indéfinie plutôt qu'un mouvement déterminé ». Ne visant pas une action sociale particulière, les grands mystiques, par leurs belles poésies, qui constituent le fond de l'héritage spirituel et littéraire de la Perse, ont

réussi, mieux même qu'on ne l'a vu dans beaucoup de pays d'Europe, à laisser une empreinte profonde sur la mentalité de leurs compatriotes. Aujourd'hui encore il n'y a guère d'ouvrier persan qui ne s'intéresse aux idées mystiques et qui ne soit doué pour saisir, avec une rapidité étonnante, le sens délicat et caché de tels vers que l'on réciterait devant lui. Presque tous, d'ailleurs, en savent par cœur un certain nombre, car la littérature persane, c'est principalement la poésie, et la poésie, ici, est surtout mystique. Ce n'est qu'une certaine « intellighentsia » de notre temps qui croit faire preuve d'un esprit supérieur en quittant les sources mystiques pour la lecture de Voltaire et d'Anatole France.

Les dons et les attraits de l'âme persane suffiraient donc pour expliquer l'apparition en Perse d'une doctrine mystique. Il a dû exister en outre des rapports mutuels entre les philosophes primitifs de l'Hellade et ceux de l'Iran. Quant au néo-platonisme, l'influence qu'il a exercée sur les écrivains mystiques persans est très visible dans les œuvres de ces derniers qui, en mêlant à leurs idées mystiques de longues explications du processus émanatif du Principe suprême, en partant de l'Intelligence universelle, font bien voir qu'ils ont étudié les néoplatoniciens.

Des influences bouddhistes, aussi, ont dû se faire sentir, surtout à l'Est de la Perse, où les missionnaires bouddhistes ont été actifs de bonne heure. Ces influences pourraient expliquer en partie la tendance panthéiste qui s'accuse dans la mystique persane, à la différence de l'École syrienne, où la poussée religieuse, conditionnée par le tempérament sémitique, n'est venue que lentement à dépasser les limites d'une piété sincère et d'une ascèse rigoureuse. Telles sont, en général, les caractéristiques de la spiritualité islamique primitive, telle qu'elle se montre chez un Hassan Basri, un Ibrahim Adham et tant d'autres dont on peut lire les biographies dans la *Tazkirat al Awliya* de Cheikh Attar. Ce n'est que plus tard que l'on

a accentué certains versets du Coran où il est recommandé aux fidèles de « fermer les yeux » et de considérer Dieu comme une lumière intérieure. Ajoutons que les mystiques de la Perse, fidèles à leur Chiisme national, font remonter la chaîne de leurs traditions de préférence à l'Imam 'Ali, dont ils exaltent la « vilayat » ou amitié intime avec Dieu et la position incomparable qu'elle lui donne dans le monde des âmes. On attribue à Mahomet une tradition (hadith) ainsi conçue : « Moi je suis la ville et 'Ali en est la porte. » L'œuvre de 'Ali est donc d'introduire les fidèles à l'intérieur du mystère du salut. C'est à 'Ali encore qu'est attribué le hadith bien connu : « Celui qui me cherche me trouve, celui qui me trouve me connaît, celui qui me connaît m'aime, celui qui m'aime, je l'aime, celui que j'aime, je le tue, celui que je tue, c'est à moi de le racheter, et celui que je dois racheter, c'est moi sa rançon. »

Ce sont là pourtant des attributions postérieures qui ne doivent pas nous retenir. Historiquement, une école spéciale de mystique fait sa première apparition vers la fin du huitième et au commencement du neuvième siècle de notre ère. Dès le début, ou presque, ces mystiques s'appelaient du nom de « Soufi ». L'écrivain persan Djami, dans son *Nafahat ul Uns*, déclare que le terme de Soufi fut appliqué en premier lieu à Abou Hachim de Syrie vers l'an 777 de notre ère, que les doctrines du Soufisme furent expliquées pour la première fois par Dhounnoun d'Égypte (860), développées, organisées et mises par écrit par Djounaide (910) et prêchées ouvertement du haut de la chaire par Chibli (945).

Le mot « Soufi » vient de « souf » (laine) et les Soufis s'appelaient ainsi à cause de la robe de laine grossière dont ils s'habillaient pour indiquer leur détachement du monde.

Suhravardi a dit : « Si vous entendez par le Soufisme, dans son sens le plus large, une piété sincère et le détachement du monde, cela existait depuis le commencement

de l'Islam. Ce n'est que plus tard, alors que la dévotion s'était attiédie, que ceux qui visaient à maintenir la ferveur primitive furent connus, sous un titre spécial, comme des Soufis. »

Des Soufis sont vite signalés un peu partout dans le monde islamique, mais on ne peut guère douter que le centre de diffusion du Soufisme n'ait été en Perse et, plus exactement, aux débuts, dans le Khorassan. C'est avec Bayazide Bestami (875), originaire du Tabaristan, et avec Djonaide, qui, malgré sa résidence à Baghdad, était, d'après Djami, Persan d'origine, que la note caractéristique de la mystique persane commence à se montrer. La tendance vers le panthéisme atteint son point culminant avec al Hallaj qui, originaire de Dizhi Safid (Forteresse blanche) dans le Fars, fut exécuté à Baghdad le 26 mars 922, accusé d'avoir crié : « Ana'l haqq » (Je suis Dieu).

Al Hallaj, connu des lecteurs français par le beau livre de M. Louis Massignon, est resté, pour la littérature mystique persane, le type par excellence du grand aventurier spirituel qui serait venu à perdre son identité en Dieu.

Abou Said ibn Abil Khair, de Mehna, dans le Khorassan (nord-est de la Perse), a été, peut-être, le premier poète mystique de Perse, mais l'école mystique du Khorassan était déjà en activité avec Chaqiq Balkhi (809), avec Ibn Karram, Yahya ibn Mo'adh Razi (871), Hakim Tirmidhi (898), etc., etc.

Parmi les autres grands noms du Soufisme persan il faut compter l'illustre philosophe et théologien Ghazzali (1111), Farid 'Attar (1229), Djalaladdin Roumi (Mevlevi, 1273), Chabistari (1320), Hafiz Shirazi (1391), Hatif Isfahani (XVIII[e] siècle).

Parmi les causes qui ont amené cette éclosion du soufisme mystique en Perse on a l'habitude de compter « la réaction de l'esprit aryen contre la pression de l'esprit sémitique ». Ceci, quoique exagéré par certains, contient un fond de vérité. Il est certain que le Persan, comme

l'Hindou, veut toujours intérioriser la religion, en trouver le sens profond. Cette tendance a été accentuée encore chez les penseurs persans par une réaction patriotique contre la forme sémitique de la religion que les Arabes leur imposaient à la pointe de l'épée. Parmi ces mystiques, il y en a eu, sans doute, qui se sont égarés dans une région de pure fantaisie. D'autres, pourtant, qui ont su garder l'équilibre et le contact avec les réalités de la vie humaine, ont souvent atteint de hauts sommets, et souvent encore ils ont exprimé des vérités dans un langage poétique d'une inoubliable beauté.

Pour expliquer l'apparition du Soufisme en Perse à la fin du VIII[e] siècle, il faudrait tenir compte aussi des facteurs politiques et sociaux. C'est à cette époque qu'a eu lieu le renversement du califat des Omayyades. Tout l'Islam était plein d'effervescence et de désordres. En Perse même, outre les révoltes de plusieurs sectes hérétiques, dont celle du Mazdakite Babak, des dynasties autochtones — Tahiride, Saffaride, Samanide — cherchaient à prendre pied et à se rendre indépendantes du pouvoir arabe. Les âmes pieuses, effrayées par tant de bruit, de sang et de misères, rentrèrent en elles-mêmes pour y trouver la paix dans une contemplation de plus en plus profonde et pure.

Ces âmes s'y adonnaient avec d'autant plus de ferveur que, au dehors, dans la communauté religieuse musulmane de l'époque, elles ne voyaient d'un côté que des docteurs épris de systématisations sèches et bornées, et, de l'autre, une suite fâcheuse de disputes théologiques, tandis que partout le rationalisme, l'indifférentisme et le relâchement gagnaient la masse. Les âmes les plus ardentes et les plus pures voulaient s'assurer une religion en même temps plus douce et plus profonde. Le Christianisme, qui, à cette époque encore, était assez fortement organisé en Perse, où il avait de nombreux adhérents, leur fournissait l'exemple d'une Église dont la règle de vie était la charité, et d'un monachisme dont le but était

de renoncer à tout ce qui pouvait arrêter l'élan de l'âme vers son Dieu d'amour.

C'est dans un sol ainsi labouré que germa la doctrine mystique du Soufisme. D'abord tâtonnante, cette doctrine se précisa peu à peu, jusqu'à ce qu'elle eût trouvé sa pleine expression dans l'œuvre de poètes tels que Roumi, 'Attar et Djami. Non pas que l'on rencontre dans leurs œuvres un corps de doctrine systématiquement exposé. Ces poètes écrivent de génie, et c'est aux autres, aux disciples, aux commentateurs, de discerner, sous des symboles ardents et colorés, la pensée une qui se révèle sous un tissu d'apparence un peu confuse. Comme ordonnance de doctrine, c'est peut-être le « Mantiq attair » (Langage des oiseaux) de 'Attar qui, avec ses sept étapes, semblables aux sept Moradas de sainte Thérèse, en fournit le meilleur exemple. Mais dans le *Masnaviyi Ma'navi* de Roumi, livre d'une telle importance qu'il a été appelé la « bible des Soufis persans », sauf dans les parties principales du premier livre (le poème en contient six), l'on chercherait en vain une suite ordonnée de pensées. De même dans les odes de Hafiz, poète et personnalité mystique du premier ordre, malgré la beauté d'un grand nombre de vers, l'unité de la pensée est bien difficile à saisir.

Le Soufisme, qui est une mentalité amoureuse plutôt qu'une doctrine rigoureuse, ne se prête guère aux définitions. J'en cite quelques-unes pourtant, à titre d'exemple; elles sont tirées du livre de Hadji Ma'sum Ali Chah, *Taraiq ul Haqaiq*, recueil encyclopédique de date récente. Telle de ces définitions trahit le souci d'une philosophie qui veut être aussi compréhensive que possible. Ainsi Quaisari : « Le Soufisme, c'est la science qui s'occupe de Dieu sous le rapport de ses noms, de ses attributs et de leurs manifestations, et des conditions du retour des choses créées vers leur source, qui est l'unique Vérité et l'Être unique. Il traite aussi de la méthode à suivre pour se libérer des limitations et des entraves des choses particu-

lières, afin que l'on puisse se ramener à sa source pour y être revêtu des qualités de l'absolu et de l'universel. »

Abou'l Houssein Sirwani, lui, pense que le Soufisme, en résumé, c'est le détachement de tout ce qui est superflu et l'attachement à l'unique nécessaire. C'est dans le même sens que parle al Makki : « Le Soufisme, c'est s'occuper à tout moment de ce qui vaut mieux. » Abou Said ibn Abil Khair, grand mystique du Khorassan, parle de même : « Sept cents Pères sont d'accord sur ce point, que le Soufisme c'est s'occuper de la meilleure façon possible. » Selon Djounaide c'est « être avec Dieu seul, sans attache aux créatures ».

Pour distinguer la mystique de l'effort ascétique, Abou'l Abbas Nehavendi écrit : « La fin de la pauvreté c'est le commencement du Soufisme. »

Le Cheikh Abou 'Abdoullah al Khafif semble toucher un point intéressant, lorsqu'il dit : « Le Soufisme c'est expérimenter Dieu à l'improviste. »

Suhravardi, le jeune martyr, auteur de la « Philosophie de l'Illumination » (Ichraqi), se plaint que l'école syrienne ne sait pas distinguer entre la pauvreté volontaire et le Soufisme : « Le Soufisme dépasse totalement la simple pauvreté. Le Soufi est indifférent pour la richesse et pour la pauvreté. S'il renonce à quelque chose, ce n'est pas en vue de gagner en échange une récompense future, mais bien plutôt en raison d'une grâce actuelle que l'on éprouve. »

En effet, le Soufisme se laisse difficilement prendre entre les mailles d'une définition. Il est un point de vue sur le monde, une Weltanschauung, qui est un sentiment et une vie autant qu'une doctrine. Essayons quand même de résumer ce point de vue et cette doctrine, en faisant parler, autant que possible, les grands poètes mystiques eux-mêmes.

Dieu, la beauté parfaite, était d'abord « en pardah », voilé, caché et solitaire. Au fond de cette solitude, il était

en même temps le Bien-aimé, l'Amant et l'Amour. Il n'y avait pas encore eu de séparation entre l'Amant et le Bien-aimé (ou la Bien-aimée, puisque, en Persan, le genre ne paraît pas grammaticalement). Djami, dans son roman mystique *Yousouf et Zouleikha* (qui a été traduit en français par M. Henri Massé), dit à ce propos : « Dans cette solitude où l'existence extérieure était sans trace, où le monde était caché dans le coin de l'impersonnalité (bikhodi), il y avait un Être éloigné de toute forme de dualité, étranger à tout langage tel que « nous » et « toi » (en persan, *ma'i* et *tou'i*, c'est-à-dire cet état qui consiste à être « nous » et « toi »). C'était une beauté libre des chaînes des manifestations, une Beauté qui se manifestait à elle-même par sa propre lumière, une belle Bien-aimée tenue en cachette, son essence étant pure de tout défaut. Elle n'avait jamais vu son beau visage dans un miroir. Aucun peigne n'avait séparé les cheveux de ses tresses noires. Aucune brise n'avait agité ses boucles, aucun collyre n'avait touché ses yeux. Elle se passait de fards et de mouches. Aucun œil n'avait même rêvé à elle. Elle chantait pour elle-même sa ravissante chanson, elle jouait l'Amour avec elle-même. Mais on le voit bien chez les Belles, elles se sentent à l'étroit sous le voile, une belle figure ne peut pas supporter d'être cachée. Fermez la porte sur elle, elle ira vers la fenêtre. » C'est ainsi que le poète, dans la suite, explique la création du monde extérieur. Sa seule raison d'être n'a été que de révéler, d'ôter les voiles à cet Être qui seul est beau. Avant la création « Dieu était et il n'y avait que Lui », et les Soufis d'ajouter : Et maintenant encore, après la création, la situation n'est pas changée, « il n'y a que Lui » — Lui manifesté, Lui révélé. C'est là la tournure que donne le Soufisme à la fameuse formule musulmane : « La ilaha ill allah — Il n'y a de Dieu que Dieu. » Il est l'Être, tout ce qui est n'existe qu'en Lui et pour le manifester.

Cet état de la divinité avant la création est décrit d'une façon encore plus frappante par le poète Maghribi dans

le passage suivant d'une ode où, hélas, la traduction a laissé s'évaporer le charme poétique de l'original. « Où trouver un confident auquel je puisse dire ce mystère, comment la Vérité est devenue figure? Avant l'apparition du voile (pardah) de l'Univers, l'Amour, en pardah (comme les femmes du haram), chantait ses pardah (ici le mot pardah a son autre sens, celui de mélodie), disait son secret pour lui-même, il s'écoutait lui-même, il n'y avait personne pour l'entendre. Quelles histoires ne se racontait-il pas alors qu'il était son propre compagnon, son propre confident? Personne ne lui soufflait mot. Il était en même temps oiseau et nid. Il était en même temps Roi et faucon. Il s'envolait dans les espaces de lui-même. La rose aux cent feuilles ne possédait pas encore la beauté de la Bien-aimée de façon à faire monter vers elle le chant éperdu du rossignol.

« Mais l'arcade superbe de son sourcil demandait la prostration d'un adorateur, sa taille gracieuse exigeait une prière. Ses lèvres cherchaient à donner un baiser, ses beaux yeux voulaient échanger un regard. La beauté de la Bien-aimée réclamait un Amant. Un Roi se donne à reconnaître par opposition à un mendiant, le haut est tel par rapport au bas. Personne ne rapporterait l'existence du Hedjaz, si aucun pèlerin n'avait eu envie de faire le voyage de la Mecque. Il fallait à sa grâce (*naz*) un cœur nécessiteux (*niyaz*) (1).

« Elle jeta un regard amoureux sur sa beauté. Par ce regard, l'Amour et l'Amant et le Bien-aimé se distinguèrent l'un de l'autre. Par ce regard, l'univers fut produit. Par ce regard, la roue cosmique se mit à tourner. Une seule lettre devint ainsi cent mille volumes, un seul son rendit cent mille chansons. L'Amour lui-même était celui

(1) Le mot « naz » signifie l'espèce de coquetterie d'un être plein de beauté qui, tout en se sachant indispensable, sent qu'il n'a besoin de personne et semble dédaigner ceux qui le sollicitent. « Niyaz » signifie le besoin éprouvé par d'autres pour cet être adorable.

qui regardait et ce qu'il regardait. En résumé, il n'y a que lui dans le Palais de l'être. »

Par la descente de Dieu dans le monde de ses manifestations, à travers les dégradations de l'être, l'un devient multiple, le bi-rang (incolore) devient multicolore, l'être se mêle de non-être. Le mouvement de descente se termine en l'homme, avec lequel commence l'arc remontant ou le retour à la source. C'est pour cela que l'homme a été nommé « matla'ul fajr » (aube). Si Dieu a créé le monde pour se voir et pour se révéler, c'est surtout l'homme qu'il a visé. C'est à l'homme de recommencer le voyage de retour à son origine. Par une méditation fondamentale il doit arriver incessamment à l'intelligence de l'Un qui est la source du multiple. Le même poète, Maghribi, a dit, à la fin d'une de ses odes : « Votre manifestation se fait par moi et mon existence est sortie de vous : sans moi vous ne paraîtriez pas ; sans vous je ne serais pas. »

C'est ainsi que, par la création d'Adam (le premier homme, ou l'homme tout court), s'est produite une espèce d'incarnation de la divinité. Hafiz l'a dit dans une ode célèbre : « Il a jeté un regard sur le monde pour y voir son propre visage (ou image, sourate) ; il a fixé sa tente dans le terrain d'eau et d'argile d'Adam. »

Un poète anonyme, cité par Lahidji dans son grand commentaire du *Gulchan i Raz* de Chabistari, l'a dit pareillement : « Il a fait du visage d'Adam le miroir de ses noms ; dans cette figure, il retrouve son propre portrait. » Cette doctrine est exprimée de la façon la plus frappante par Maghribi, dans le passage suivant : « Celui qui fut caché à nous vint et devint nous. Le Roi descendit du trône de Sa Majesté et, bien qu'il n'y ait de roi que lui, il devint mendiant. Celui qui est au-delà de la pauvreté et de la richesse se revêtit du vêtement d'un pauvre, afin de montrer sa richesse. Jamais on n'avait entendu une telle merveille, que quelqu'un vînt comme sa propre maison et pourtant fût en même temps le maître de la maison.

Ce joyau pur et cette perle unique se mit à bouillonner et devint terre et ciel. Personne ne peut dire comment ni pourquoi le Bien-aimé, qui est sans comment et pourquoi, a pu se revêtir d'un vêtement de comment et pourquoi. »

La fonction de l'homme, qui communie, d'un côté, à la multiplicité matérielle et, de l'autre, à l'unité du Créateur-Esprit, consiste à reconstruire l'édifice de l'unité, à rejoindre l'Unique : la multiplicité, de la sorte, se place entre deux unités. Par l'homme parfait le cercle de l'Univers se clôt.

Ce voyage de retour à la source (*roudjou' bi mabda*) consiste essentiellement à se libérer de plus en plus complètement de l'illusion de la multiplicité. Tout comme l'œil croit voir un cercle de feu, là où il n'y a qu'une étincelle qui tourne, tout comme on croit voir sous l'eau une rame brisée alors que la rame est en réalité intacte, ainsi l'œil intérieur, avant d'être corrigé par la sagesse de la foi, croit voir dans le monde une multiplicité d'êtres là où, en réalité, il n'y a que lui, l'Être. « Tout l'être du monde est son être à lui, sans la permanence (*baqa*) de Dieu, le monde n'est que le néant pur. » La foi éveille l'âme à la présence de l'Ami et « lorsque mon œil et mon âme se réveillèrent à l'Ami, dans tout l'Univers je ne vis que lui ».

Cette illusion de l'altérité (*khiyal i ghair*) doit être détruite et, puisqu'elle est enracinée au fond de nous-mêmes, il faut surtout s'attacher à déraciner de nous la notion de soi, l'illusion d'une existence séparée de Dieu. Il faut, pour ainsi dire, se nier, faire comme si on n'était pas. Cette œuvre de destruction, qui vise la *nafs*, l'individualité charnelle, centre de concupiscences, de mauvaises passions, d'égoïsme, s'exerce d'abord par une ascèse implacable : jeûnes, veilles, silence, ensuite par un amour et un dévouement désintéressés, et enfin et surtout par des exercices de concentration mentale, par une attention scrupuleuse au « cœur » où les avances de la grâce pourraient se faire sentir. Il faut fixer le regard sur cet endroit

spirituel « comme un chat observe le trou de la souris ».

L'ascèse est indispensable, surtout aux débuts, mais le « zahidi zahirparast » (le dévot formaliste), que flétrit Hafiz, tend à élever ce moyen au niveau d'une fin en soi, tandis que l'amant véritable vise bien plutôt à s'enivrer de la grâce et de la beauté du Bien-aimé divin et, ivre d'amour, à oublier son existence propre. Alors il pourra dire (avec Hafiz) : Ma poitrine est tellement remplie de l'Ami que la pensée de moi-même est sortie de ma conscience. « Ici on perd tout attachement au monde, et même à la réputation. »

Le dévot professionnel s'enorgueillit de son renoncement, tandis que le spirituel parfait sait au contraire que « sur sa couronne, trois renoncements sont inscrits : renoncement à ce monde, renoncement à l'autre monde, renoncement au renoncement ». Garder la conscience de soi et de son renoncement, c'est montrer que l'on se trouve toujours dans le « maqami farq », l'état de la séparation. Hafiz, à la suite d'al Hallaj, a exprimé cette vérité à sa façon : « Entre un Amant et sa bien-aimée il ne doit pas y avoir de voile. C'est toi-même qui es ce voile : Hafiz, ôte-toi de là. »

Dans l'état de l'union, où l'illusion de la séparation n'a plus de place, on n'entend plus parler de « moi et toi ». C'est le « *maqami Anal haqq* — Je suis Dieu » — où Dieu remplace la personnalité de l'Amant.

N'arrive pas à cet état quiconque y prétend. C'est un don de Dieu, don qu'il fait à ceux-là seuls qui savent dire avec Maghribi : « Viens, car j'ai nettoyé le miroir de mon âme de toute image d'autre chose, afin que tu puisses y reconnaître ton propre visage. Si tu ne veux pas me regarder, regarde le miroir. Toi-même, tu es l'original dont je ne suis que la copie. Regarde donc enfin. Quoique toutes les intelligences et toutes les âmes et tous les éléments et les cieux soient le miroir de ton Esprit vivifiant, pourtant rien au monde ne te montre à toi-même tel que tu es aussi bien que mon pauvre cœur brisé et endolori. »

Ce n'est pas une simple connaissance intellectuelle qui suffira pour atteindre le but. A quoi bon savoir par quelle route il faut passer, si l'on ne s'y engage pas? Et la route, c'est par dessus tout l'Amour. C'est pourquoi Hodja Hafiz dit : « O Échanson, donne la coupe de moment en moment, car dans le chemin de la perfection celui qui ne marche pas en amant montre qu'il est tombé dans l'hypocrisie. »

Notons en passant que l'Échanson dont il est si souvent question dans la poésie mystique persane, c'est Dieu lui-même. Saadi dit dans son *Boustan* qu'il est « tellement ivre de l'Échanson qu'il a renversé le vin ». Par là, évidemment, on veut dire que l'on s'attache à Dieu lui-même plutôt qu'aux grâces, quelque enivrantes qu'elles soient, qu'il envoie à ses serviteurs. « Le monde périssable et le monde qui dure sont la rançon de la Bien-aimée et de l'Échanson », dit encore Hafiz ; « car je vois que la royauté du monde est la rançon de l'amour ».

La source de l'être, nous l'avons déjà vu, est l'amour, et l'on ne peut retourner à l'amour que par l'amour. Le cœur en effet est « bi qarar » (inquiet) jusqu'à ce qu'il se livre à cet amour infini. Les mystiques persans insistent beaucoup sur cette inquiétude comme évidence de l'attrait exercé sur le cœur, de façon mystérieuse, par un objet d'amour transcendant. Cette inquiétude, dès que l'on en comprend la cause, aide fortement à détacher le cœur des choses créées (*alaiq*). « Ne va pas à la recherche des belles, dit Hafiz, car qui peut satisfaire sa soif avec le reflet d'un mirage? » Mevlevi, dès le début de son *Masnavi*, exige, pour celui qui voudrait pénétrer les secrets de Dieu, « une poitrine toute tailladée par les poignards de la séparation ». Ce sens de la séparation, ce désir de la réunion fait la trame, le rythme perpétuel de la vie d'un amant. Il est comme le papillon de nuit qui se bat désespérément contre la lampe. Comme le papillon aussi il s'envole, inquiet, de fleur en fleur. Rien ne peut le contenter. Il ne s'intéresse plus qu'à ce qui lui parle de son Bien-aimé.

Avec Cheikh Abdullah Ansari il crie : « Je suis un oiseau de l'autre monde, je ne suis pas de ce monde de poussière; pendant deux ou trois jours, ils m'ont emprisonné dans un corps. » Ou bien encore : « Je suis un faucon descendu du monde des mystères dans l'espoir de trouver dans les bas-fonds du gibier à emporter vers les hauteurs. Puisque je n'ai trouvé ici aucun confident de mon secret, je suis sorti par la même porte par laquelle je suis entré. » Mais rentrer dans la patrie n'est pas en son pouvoir sans celui qui l'avait introduit dans cet exil : « Je ne suis pas venu ici de moi-même pour que je puisse rentrer de moi-même. Celui qui m'y a amené me doit bien de me ramener dans ma patrie. Je suis du pays de l'Ami, non pas du pays de l'étranger. O mon Protecteur, ramenez-moi parmi mes véritables compagnons. »

C'est sans doute dans le même sens que Maghribi, dans une de ses odes, a dit : « Personne ne va de lui-même vers lui, mais c'est avec ses pieds à lui que marche quiconque va vers lui. Jusqu'à ce qu'un rayon du soleil de son visage vienne indiquer le chemin, l'âme ne se propose pas d'aller voir le soleil de son visage. Mon cœur ne se sent nullement attiré vers Lui jusqu'à ce qu'il m'attire vers lui. Depuis que j'ai su qu'il me désire, le désir de lui ne me quitte jamais. A force de le voir assis vis-à-vis de mon cœur plastique et susceptible (*khoupazir*), ce cœur s'est habitué à lui, a pris son caractère et son tempérament. »

La transformation dans le Bien-Aimé n'est donc pas un accident subit, un tour de force; c'est le fruit d'une longue assiduité à « s'asseoir vis-à-vis de lui » et à le contempler amoureusement. C'est un doux envahissement de tout l'être par la pensée et la présence du Bien-aimé, pensée et présence qui deviennent comme une habitude. C'est de cet envahissement que parle Mevlevi, lorsqu'il dit : « L'amour est venu et s'est fait comme le sang dans mes veines, il m'a vidé de moi-même et m'a rempli du Bien-aimé. L'Ami a envahi toutes les parties

de mon être : à présent, il n'y a plus de moi que le nom, tout le reste, c'est lui. »

Ces transformations, sous l'influence de l'Ami, constituent un rythme incessant de disparitions (*fana*) dont la phase positive et le terme est l'établissement en Dieu (*baqa*). Cet opposition de « fana » et « baqa » est une des notions maîtresses du Soufisme. Toute l'histoire du « salik » (voyageur) consiste à mourir incessamment à soi pour renaître ou revivre en Dieu. Un poète cité par Lahiji (*op. cit.*) dit à ce propos : « Dans chaque manifestation de sa beauté et de sa gloire, il faudrait que je disparaisse, que je déchire tous les voiles de mon être à moi. Depuis que l'Ami me dépouilla de l'habit de mon moi, il m'a revêtu du vêtement de son être à lui. »

C'est donc pour l'homme spirituel une joie de mourir ainsi. Mevlevi dit (les vers de la fin, en arabe, sont d'al Hallaj) : « J'ai éprouvé que la vie est une mort pour moi; je n'aurai de stabilité que quand j'aurai échappé à cette vie. Tuez-moi, tuez-moi, mes amis; dans la mort il y a pour moi une vie au-dedans de la vie. »

Dans cet état l'âme, d'après les Soufis — qui, ici, se séparent de Djonaide, — est revêtue de l'attribut de l'aséité de Dieu (*attakhalluq bil qayyumiyyya*). L'expérience n'est pourtant pas sensible, n'est pas objet du goût (*dhauq*) et c'est même par là que sa transcendance est prouvée.

L'élément négatif et froid de cette mort ne doit pas déconcerter l'âme. Plus on se sacrifie dans cette voie et plus on regagne de vies. Ainsi Qasim al Anvar : « Vous avez dit : Si vous voulez vous trouver, perdez-vous. Je ne sais comment expliquer cette énigme. Chaque fois que je meurs, je gagne encore cent vies. Qui peut compter les miracles du Christ? »

Mourir à soi est donc une condition *sine qua non* pour jouir de l'intimité de l'Ami :

« Dépouillez-vous de la couleur et du parfum de vous-même, afin qu'il vous étreigne bien fort entre ses bras.

Jusqu'à ce que vous soyez brisé, comment verrez-vous bien la beauté de ce visage? »

Nous l'avons dit un peu plus haut, il est souvent question, chez les Soufis, de « fana » et de « baqa » et d' « états ». La doctrine soufie, là-dessus, est résumée fort bien par Lahidji dans le Commentaire du Gulchan i Raz, déjà cité à plusieurs reprises. Disons tout d'abord qu'un « hâl » (état transitoire) est l'effet d'un « varid » (grâce survenant à l'improviste) et que ces fluctuations mystiques ont leur siège dans cet organe mystérieux qui s'appelle le cœur (*qalb*) et qui n'est pas nécessairement, bien entendu, le cœur de chair. Les auteurs mystiques aiment faire remarquer, à ce propos, que le mot « qalb » vient d'une racine arabe qui a le sens de tourner, se transformer. C'est en effet, disent-ils, le propre du cœur humain livré à la grâce d'être sujet à des changements d'états perpétuels. On le verra très bien d'ailleurs dans le passage suivant de Lahidji :

« L'on appelle « hâl » (état transitoire) tout ce qui arrive de Dieu *par manière de simple don* au cœur pur de celui qui marche dans le chemin mystique sans que ce voyageur y ait apporté un travail spécial à cet effet, et qui ensuite, à la réapparition des attributs personnels du sujet, disparaît. Lorsqu'un « hâl » (état transitoire) se fait permanent et devient un habitus (malikeh, ἕξις) de l'âme, on l'appelle un « maqam » (station, lieu de séjour), parce que le voyageur y habite. »

« La station de « djam' » (union), d'après la terminologie soufie, est opposée à celle de « farq » (séparation). La station de séparation consiste à être caché à Dieu et séparé de lui par le voile des choses créées : l'âme ne voit que les créatures et considère Dieu comme autre chose. La station de l'union (*djam'*) consiste à contempler Dieu sans les créatures. C'est le degré du « fana » (disparition) du voyageur, puisque tant que l'être propre du voyageur fait interférence, la contemplation de Dieu passe par une créature, n'est pas directe et simple.

« La station de « djam' i djam' » (union dans l'union) est la contemplation de Dieu fondée sur Dieu lui-même. L'on y voit Dieu dans tous les êtres et dans toutes ses créatures, chaque fois d'après un autre de ses attributs qui se manifeste. C'est la station de « baqa billah » (établissement permanent en Dieu) qui s'appelle aussi « séparation après l'union » et « séparation seconde » ou bien l'état du désenivrement après l'ivresse de l'union, puisque, après l'union pure et l'effacement total en Dieu, l'âme redescend à l'état de séparation, de désenivrement et de lucidité. L'homme parfait n'arrive pas à un état plus élevé que celui-ci, puisqu'il y voit et connaît chaque chose comme elle est. Celui qui est dans cet état contemple l'unité dans la multiplicité et la multiplicité dans l'unité et il se dit : L'unité est le miroir de la multiplicité, et la multiplicité est le miroir de l'unité. La multiplicité ne lui cache pas l'unité, et l'unité ne lui cache pas la multiplicité. »

La mystique soufie reconnaît aussi et loue l'état de « fana' an al fana », ou disparition de la disparition : c'est-à-dire l'état de celui qui n'a pas conscience de sa disparition (*fana*), puisqu'il est tout entier absorbé par son établissement permanent (*baqa*) en Celui qui est.

Nous avons vu que le voyageur mystique, tout en marchant, est plutôt transporté vers le but par la grâce de celui qui l'y attire. En effet, disparaître, se perdre en Dieu, est principalement l'œuvre de Dieu lui-même. Dans cette œuvre, pourtant, il est puissamment aidé par les grands fondateurs de religions, par les grandes personnalités spirituelles. Celui qui désire avancer vers le but de l'union doit se mettre à la trace d'un chef religieux, se soumettre à lui et, pour ainsi dire, disparaître (*fana*) en lui. C'est une étape obligatoire dans le voyage vers la disparition en Dieu. Il faut, en outre, choisir un maître de spiritualité, un directeur de conscience (*murchid*) et « disparaître » en lui. L'âme reconnaîtra sans peine celui

qui pourra l'aider et la conduire, mais il va de soi qu'il faut « demander le goût de la pauvreté et de l'anéantissement à ceux qui vivent pauvres et anéantis : ne le demande pas à celui qui est pris dans les entraves de l'argent et du point d'honneur ». Les vrais maîtres sont d'accord sur le principe fondamental que l'esprit intérieur doit prévaloir sur la piété extérieure. Cheikh Abdullah Ansari l'a très bien dit à propos du pèlerinage :

Dans la voie de Dieu l'on trouve deux Caabas (1).
L'un, c'est le Caaba extérieur; l'autre, c'est le cœur.
Tant que tu pourras, fais le pèlerinage des cœurs,
Car un seul cœur vaut mieux que mille Caabas.

Si nous ne possédons pas les connaissances qu'il faut dans ces matières si importantes, il faut travailler énergiquement à les acquérir. Hafiz dit à ce propos dans une ode fameuse en Perse :

O toi qui es ignorant, essaie donc de te renseigner! Jusqu'à ce que tu parcoures toi-même le chemin, quand est-ce que tu deviendras un guide pour les autres? Dans l'école des vérités, devant le maître d'amour, ô fils, tâche donc de devenir père un jour.

Croître dans la connaissance mystique (*ma'rifat*), en effet, c'est répondre à l'appel divin et marcher dans ce chemin lumineux qui aboutit à l'union. La vision du Bien-aimé divin sera-t-elle la récompense de nos bonnes œuvres, accordée seulement dans l'au-delà? Ou bien peut-on espérer y atteindre même pendant l'exil? La première opinion est plutôt celle des musulmans orthodoxes. Les Soufis, au contraire, rejettent avec dédain ce « lendemain qui attire le dévot ». Ils reprochent souvent à Moïse d'avoir dû s'entendre dire de la part du Seigneur

(1) On sait que le Caaba est la petite maison encadrant le météore noir qui est le « qibla » dans le sens duquel chaque Musulman doit se tourner au moment de la prière.

Dieu : « *Lan tarani — Tu ne me verras pas.* » Ils s'étonnent donc que Hafiz ait pu écrire, dans une de ses odes : « Cette âme d'emprunt que l'Ami confia à Hafiz, un jour, quand je verrai sa face, je lui en rendrai le dépôt. »

Hatif Isfahani, un des maîtres mystiques les plus authentiques des temps modernes, dit à propos de la vision :

Ouvre l'œil du cœur pour voir l'âme, pour voir ce qui est invisible. Si tu te diriges vers les pays de l'amour, tu verras tous les horizons du Jardin fleuri. Alors tout ce que tu verras, ton cœur le désirera, et tout ce que ton cœur désirera, tu le verras.

O Seigneur, les voiles sont lumineux et révélateurs pour ceux qui savent voir.

Mon ami, tu cherches une bougie, ayant un soleil dans la main. Si tu échappais aux ténèbres de toi-même, tu verrais l'univers entier éclairé de lumière... De cent façons si l'on te dit « *Lan tarani — Tu ne me verras pas* », tourne quand même de nouveau ton œil vers le spectacle, jusqu'à ce que tu arrives à un endroit où le pied des illusions et l'œil des pensées n'arrivent pas. C'est alors que la face de Dieu se fera voir (1), et la vérité de « Il est avec vous » (2) s'éclairera pour toi. Quand tu verras cela, tu te diras : Il n'y a personne que lui dans la maison.

Du même coup d'œil, tu verras ta propre forme dans la forme de l'Ami. Tous ceux qui répètent son nom sans l'avoir vu sont des idolâtres, des jaseurs et des déséquilibrés.

Quiconque n'a jamais laissé tomber ces mots : « *Ana'l haqq — Je suis Dieu* », celui-là est un vrai païen. Lorsque la dualité disparaît, toi tu n'es plus, c'est lui qui dit « moi » pour toi. Tant que tu es, Dieu est endormi en toi. Toi endormi, Dieu s'éveille.

Quelle que soit la croyance de tel ou tel Soufi quant à la vision de Dieu dans cette vie ou dans l'au-delà, la poé-

(1) Ces paroles, dans l'original, sont citées en arabe d'après le Coran, comme pour montrer que c'est là la véritable doctrine de l'Islam.

(2) Encore une citation du Coran en arabe.

sie suivante de Humam uddin Tabrizi exprime bien les sentiments de l'Amant véritable :

A l'aube du jour de la résurrection, quand ma tête sortira du sommeil, je m'éveillerai au désir de toi, je serai tout à la recherche de toi. Je ne demanderai pas de nouvelle du Paradis, je n'en sentirai pas les fleurs odoriférantes, je n'irai pas après les Houris, je serai dévoré par le désir de toi.

Le lecteur a pu maintenant se faire une idée de quelques-unes des notions principales du Soufisme. J'ai tâché de les exposer aussi objectivement que possible, sans omettre quelques-uns de ses côtés erronés ou téméraires.

On reproche, avec raison, à beaucoup de Soufis une tendance au panthéisme. L'on aura pourtant remarqué que le Dieu qu'ils trouvent partout et en tout est pour eux un Être personnel, infiniment aimable et aimant, « l'Ami », le « Bien-aimé » par excellence, ce qui les distingue suffisamment du bouddhisme et de ses congénères.

Avec raison, aussi, on peut reprocher au Soufisme de s'être désintéressé de la vie organisée et sociale, d'avoir adopté une attitude de spiritualité dédaigneuse et ésotérique, de n'avoir entrepris ni inspiré aucune grande œuvre de régénération sociale.

Malgré cela, ceux qui connaissent le peuple persan et qui ont pu constater que, s'il vit spirituellement, c'est grâce à quelques notions de mystique véritable semées au gré du vent, ne peuvent que le prendre en sympathie et souhaiter pour lui de passer sous l'influence du grand maître de tous les temps, le Sauveur Jésus. Leur plus grand poète mystique l'a bien dit :

« L'essence d'une armée, sans aucun doute, c'est le Chef. Un peuple sans chef est un corps sans tête. Si vous êtes tous aussi abrutis et flétris, la raison en est que vous avez abandonné le Chef. » (Masnavi.)

CYPRIEN RICE, O. P.

UNE EXPÉRIENCE MYSTIQUE

Maria a Santa Teresia

L'inhabitation de la Très Sainte Trinité [1]

Ch. I. — *Elle comprend que la Sainte Trinité habite en elle et que chacune des Personnes divines y exerce une action particulière. Assurance de la réalité de cette faveur.*

Pendant le mois de février 1658, j'ai reçu quelque lumière au sujet de cette parole de notre Sauveur : « Celui qui m'aime observe ma parole, et nous viendrons et nous ferons en lui notre demeure. » De cette manière toute la Sainte Trinité a son habitation dans l'âme qui aime Dieu.

D'ailleurs, là où réside le Père, le Fils est aussi; car ils ne peuvent être séparés l'un de l'autre. Le Père et le Fils sont *un*. Mais où le Père et le Fils sont *un* en essence et double quant à la personne, là est encore le Saint-Esprit; car tous deux produisent le Saint-Esprit. Mais ils demeurent *un* quant à l'essence et trine quant à la personne,

(1) Ces fragments sont extraits de la « Quatrième Partie de la *Vie de la Vénérable Mère Marie de Sainte-Thérèse* » (deux volumes édités en flamand à Gand en 1683). Marie de Sainte-Thérèse (Marie Petyt, Hazebrouck 1623, † Malines 1676), tertiaire régulière du Carmel. Son directeur spirituel, le Carme Michel de Saint-Augustin (van Ballaer), rassembla et classa les notes et les lettres qu'elle lui avait envoyées et les édita en 1683 (cf. *La Vie Spirituelle*, Suppl., février 1928).

tous trois ayant leur activité distincte dans l'âme qui aime Dieu.

Oui, mon cher Père, pardonnez-moi si je fais erreur. Je ne me comprends pas bien moi-même. Il m'a semblé voir en moi, par une claire perception, l'habitation de la Sainte Trinité. Chacune de ces trois Personnes divines avait son opération distincte en moi. Mais en ce moment-ci, leurs opérations ne se présentent plus distinctement à mon esprit. Il semblait qu'on me disait : « Voilà, je suis Un avec le Père depuis toute éternité ; je suis où le Père est et le Père est où je suis. Et de cette manière, je suis toujours en toi. Regarde : te voici comme fécondée par la Sainte Trinité, par les trois Personnes divines. Et ne vois-tu pas déjà que j'agis en toi? Ne vois-tu pas que ceci est divin? que ni Satan, ni la nature ne peuvent imiter ceci? Mais cesse de douter et de craindre désormais. Vois quelle est notre mutuelle génération et comment nous nous produisons mutuellement et demeurons néanmoins non-distincts et indivis. »

Ch. II. — *Lumières particulières touchant le mystère de la Sainte Trinité. Elle se sent invitée à contempler amoureusement ce mystère. Comment elle le contemple. Connaissance qu'elle en reçoit.*

Depuis la Noël de l'an passé (1659) lorsque j'ai reçu la grâce de contempler et de comprendre la génération divine, j'ai conservé une intellection claire et profonde, une compréhension du mystère de la Sainte Trinité : un Dieu et trois Personnes, aussi distinctes que nous le sommes, vous et moi, mon cher Père ; et cependant ils sont et restent une seule nature, une seule substance, un seul être simple et sans images ; toujours un et le même Être.

Ce mystère, ô mystère très obscur! Bien rares sont les personnes dont l'intelligence reçoit quelque lumière à ce sujet ; et bien plus rares encore les âmes qui contemplent ce mystère dans une clarté parfaite, pour autant qu'il est

possible en cette vie... Il me semble avoir reçu la faveur d'un rayon de cette clarté. Ne m'a-t-il pas été donné à connaître que peu d'âmes reçoivent ici-bas cette grâce de contempler la Sainte Trinité, de comprendre et de saisir comme il me fut accordé?...

Je me sens comme insatiable de contempler ce mystère dans le feu de l'Amour. J'y passerais sans fatigue une journée entière, sans que rien d'autre ne soit produit dans mon âme que cette seule vue de Dieu, cette seule contemplation du Père engendrant sans fin le Fils, et la contemplation du Fils provenant sans fin du Père d'une merveilleuse et inexprimable manière; et de voir en même temps ces deux Personnes produisant le Saint-Esprit; et de contempler le Fils et le Saint-Esprit émanant du Père éternel, distinctement et personnellement, tout en demeurant une seule nature non différenciée, une substance et un seul Être avec le Père et dans le Père.

O merveilleuse unité trine! Quelle foi grossière et lourde, ou plutôt : quelle foi morte ai-je possédée jusqu'à ce jour! Et maintenant, c'est aussi évident que de savoir que j'ai cinq doigts à la main. Car le regard de mon esprit plonge dans la clarté de ce mystère, qu'il contemple réellement à l'intérieur de mon âme. Je vois que ces Personnes divines, sans images, s'écoulent pour ainsi dire de l'Être divin et y refluent sans cesse. Il ne m'est pas possible d'en exprimer davantage, me contentant de contempler ce profond et merveilleux mystère et d'y adhérer de tout mon amour aussi longtemps que cette lumière éclairera mon âme.

Ch. III. — *Toute la Sainte Trinité paraît venir en elle et y établir sa demeure. Le commerce des hommes lui cause de la tristesse.*

Parfois il me semble saisir et comprendre clairement qu'en moi fut réalisé ce que Jésus dit dans l'Évangile : « Celui qui m'aime, celui-là gardera ma parole; et mon

Père l'aimera; et nous viendrons et nous ferons en lui une demeure.» Car je vois maintenant quelque chose de plus que cette simple présence en moi de l'Être de Dieu que j'avais accoutumé de contempler en y adhérant par une foi nue et vive. Au plus profond de mon âme il y a, en outre, la perception que je suis possédée et habitée par toute la Sainte Trinité. On dirait que chacune des trois Personnes, distinctes l'une de l'autre, travaille mon âme. Mais tandis que cette perception me fait voir les trois Personnes distinctes occupant et travaillant l'âme, je vois en même temps d'une manière particulièrement élevée (qu'il m'est impossible d'exprimer cependant) que toutes trois sont *un*, une nature et un Être, une seule majesté divine. Je comprends que, dans cette unité, elles doivent être adorées par nous au secret de notre âme, contemplées et aimées. Elles y sont honorées en soi et par soi.

Avant d'avoir ressenti ce que je viens de dire, j'ai subi d'abord une grande purification de l'âme. C'est mon Bien-Aimé seul qui l'a réalisée en moi et d'une telle manière que j'ai cru goûter parfois une angélique pureté du cœur.

Mon âme savoure la vérité de cette Parole de saint Paul : « Vous êtes des temples du Saint-Esprit », et de cette autre : « Le royaume de Dieu est au dedans de vous. » Oui, vraiment, le Bien-Aimé et la Trinité entière semblent régner au dedans de nous comme un Roi en son royaume.

Il résulte de là, me semble-t-il, que le commerce et la conversation des hommes m'attristent et me sont à charge. Ils m'empêchent de me donner tout entière à cette divine compagnie et de jouir sans intermédiaires de la Face de mon Bien-Aimé. Cette tristesse est plus grande lorsque la perception de Dieu ou de la Sainte Trinité est plus claire et plus vivante, ou lorsque l'âme se trouve plus profondément retirée des créatures et de soi. Ce n'est pas sans quelque peine que l'on fait remonter cette âme

du fond de l'abîme et qu'on la fait revenir de ce lieu très éloigné où elle se trouve sombrée et consumée dans le bonheur, ce désert de l'abîme divin qui est un lieu saturé de paix et de satisfaction pour l'âme. Tout ce que celle-ci distingue hors de là lui paraît amer et détestable au point de causer la nausée.

Ch. IV. — *Son grand désir de voir la Sainte Trinité établir une demeure dans son âme. Elle s'y prépare. Elle comprend que cette demeure stable est en elle, toute pleine d'éclaircissements touchant le Mystère.*

La veille de la fête de la T. S. Trinité pendant l'oraison du soir j'ai ressenti un grand désir de recevoir en moi, pour toujours, la Sainte Trinité. Je souhaitais qu'elle daignât établir en moi une demeure délicieuse. A cette fin, j'ai offert au Père éternel le précieux sang de Jésus, afin qu'il lavât mon âme, la purifiant de toutes ses taches. J'ai supplié Jésus qu'il lui plût d'opérer tout ceci lui-même, de la manière qu'il savait devoir plaire au Père Éternel.

Mon cœur fut embrasé; et cet incendie d'amour s'est manifesté jusque dans ma chair, au point que mes Sœurs ont cru que j'avais la fièvre à cause de la température de tous mes membres et de l'altération de mon pouls. Aussi m'engagèrent-elles à me mettre au lit. J'ai simplement suivi leur conseil sans faire semblant de rien.

Le jour de la Sainte Trinité pendant l'oraison du matin, j'ai commencé par faire quelques efforts pour rendre mon âme libre, par la pratique de la foi nue et en expulsant les images, les pensées, les réflexions ayant un autre objet que Dieu seul. Je suis parvenue bientôt à une grande simplicité et à une profonde introversion de l'esprit. Je brûlais d'amour de Dieu, sans mélange de sensibilité. Ces flammes divines semblent pousser l'âme vers en haut et il ne peut plus être question de quelque autre opération ni d'aucune autre occupation. Il n'y a plus que l'âme

aimant avec force et brûlant dans l'amour divin. L'on éprouve une extraordidaire proximité de Dieu, dont la Face lance quelques rayons qui embrasent l'âme, au point qu'elle paraît changée en Amour et transformée. Mais est-il étonnant que ceux qui approchent du Feu s'enflamment et qu'ils soient faits semblables au feu?

Le lendemain, pendant l'oraison, j'ai expérimenté d'une manière quelque peu distincte que toute la Sainte Trinité était au dedans de moi et qu'elle y avait sa demeurs stable. Trois Personnes en une seule substance divine indivise. Sans que je puisse déterminer de quelle manière, je voyais cependant cette T. S. Trinité. Il se leva en moi un immense respect envers cette Majesté incompréhensible qui m'était si proche, à l'intérieur de moi. Et c'est là que je l'adorais dans un sentiment de respect et d'amour.

Chaque fois que le souvenir se présentait de quelques âmes que je voulais recommander à la Sainte Trinité afin de leur obtenir l'une ou l'autre grâce, ou bien, lorsque je prononçais les paroles du *Gloria Patri* pendant l'Office, je ne faisais plus ces choses dans un élan dirigé vers le ciel ni dans une élévation de l'esprit vers d'incommensurables altitudes. Mon regard intérieur demeurait simplement fixé sur la Sainte Trinité, présente au fond de moi de la manière la plus proche et la plus intime.

J'adorais les Personnes divines, chacune en particulier, me donnant toute à chacune dans une offrande éternelle et sans retour. Je les priais qu'il leur plût de me posséder, de me travailler et de me conduire selon leur bon plaisir.

J'ai compris alors, — comme par des rayons de lumière infusés dans mon âme —, combien il me faudrait être respectueuse et prudente pendant toute cette journée, dans mes façons d'être, dans mes mouvements, dans l'usage de mes membres, de mes sens et des puissances de mon âme, afin qu'il n'en suive pas quelque acte vide, inutile ou non déiforme. De tels actes eussent été inconvenants en la présence de tels Hôtes et d'une telle Majesté.

Combien puissante est cette action divine dans l'âme, quand la Foi vivante s'y trouve! Et combien rigoureusement l'on s'y applique à la purification du cœur...

Pour lors, il n'y avait plus aucune effusion d'amour ni tendresse envers la bénie humanité de Jésus, ni envers son aimable Mère, ni envers l'aimable Père (saint Joseph). L'amour s'était alors tout entier résorbé dans la partie supérieure de l'âme, ne fluant plus que vers la Trinité Sainte et incréée, vers l'Origine divine et Fin de toutes créatures. C'est alors une très grande plénitude d'amour, abstrait de toutes choses corporelles et sensibles. Et l'esprit, plein de respect et de silence, n'a plus d'autre occupation qu'en Dieu.

Ch. V. — *Il faut garder très pur ce temple de l'âme où la Sainte Trinité repose et demeure, où elle a établi une garde. Chacune des trois Personnes donne des grâces particulières à l'âme.*

Dans quelle pureté et séparation de toutes créatures, — même spirituelles —, Dieu ne veut-il pas que soit gardé son temple! Dans cette demeure où la Sainte Trinité m'a fait si bien expérimenter qu'elle habite, rien d'étranger ni d'impur ne peut pénétrer, car ce temple divin en serait profané.

Il me semble que la Sainte Trinité a placé une garde sur le seuil de mon cœur, afin que rien absolument n'y pénètre que ce qui lui plaît. Ma libre volonté paraît se contenter d'acquiescer, de laisser faire, de céder aux avertissements intérieurs, aux motions, aux illuminations divines. C'est mon Bien-Aimé qui met tout en œuvre.

Il me souvient que, le jour où je me suis toute donnée à la T. S. Trinité et qu'il me sembla être acceptée par elle, chacune des Personnes a paru me donner ou me promettre une grâce spéciale : Dieu le Père, la constance et la persévérance en son service saint; le Fils, le don de

sagesse qui me permettrait de distinguer les motions de la grâce de celles de la nature et ce qui provient du bon ou du mauvais esprit ; le Saint-Esprit me donnait le don d'amour vrai, entier et brûlant.

Le mercredi qui suit la Trinité, tandis que l'on entonnait à la Messe cet Introït : « *O Beata Trinitas* », je me suis trouvée soudain toute recueillie ou élevée, et je me voyais comme placée devant cette inexprimable Trinité, la contemplant dans un singulier rapprochement. Pendant un certain temps je fus comme hors de moi et si loin de tout ce qui est ici-bas. Mais combien l'on parle à la légère de ce mystère divin ! En général, toutes les paroles que l'on prononce à son sujet ne signifient rien.

J'ai remarqué que la façon dont le Bien-Aimé travaille notre âme est habituellement en rapport avec les mystères que la sainte Église fête en ce moment-là. En particulier, depuis le Carême jusqu'à la Pentecôte, j'ai ressenti d'abord un amour très intense pour Jésus souffrant, puis glorifié. A la Pentecôte, ce fut comme un brasier d'amour ; et puis, pendant l'Octave, une contemplation et parfois une fruition de la Sainte Trinité. L'esprit se trouvait retiré et pour ainsi dire noyé dans l'abîme de la Déité, avec un respect immense et un sentiment d'adoration envers cette Majesté divine et sans mesure, avec amour et admiration dans une suspension de tous autres modes et de toute autre activité. Il me suffisait de me conformer à ce qui était présenté immédiatement à l'âme. Tout cela se pratique comme de soi, sans en avoir formé l'intention et, pour ainsi dire, sans même y prendre garde ou sans le remarquer.

De cette manière, dans les états intérieurs les plus variés, je conserve une sainte liberté, un dépouillement de l'esprit qui supprime tout attachement à quelque mode et à quelque pratique que ce soit.

Ch. VI. — *Elle comprend que la Sainte Trinité habite en elle d'une manière personnelle et qu'elle doit lui faire*

bon accueil. Elle voit avec certitude que les trois Personnes divines ont établi leur demeure dans son âme.

Le lendemain de la Trinité, pendant Complies, étant agenouillée devant le S. Sacrement et après avoir prié quelque temps dans un recueillement profond, brusquement il me fut donné à connaître que toute la Sainte Trinité était personnellement à l'intérieur de moi. Les trois Personnes divines étaient devenues mes hôtes et il me fallait tâcher de les recevoir en leur faisant fête et les traiter selon ce qu'exige la grandeur de telles Personnes. Ces trois Personnes divines, je les percevais effectivement en moi. Je les sentais d'une façon claire et certaine. Je les voyais de quelque manière et sous une certaine forme qu'il m'est impossible d'exprimer. J'ai compris avec certitude et ressenti que je venais d'être enrichie plus qu'avant, parce que je ne possédais plus seulement le Verbe éternel, mais en outre les deux autres Personnes, lesquelles étaient venues en moi dans l'intention d'y séjourner, au cas où je leur aurais fait bon accueil, les traitant bien et leur procurant une demeure vraiment pure et nette.

L'accueil qu'elles attendaient de moi n'était pas autre chose qu'une extrême purification, un affinement où serait compris tout ce qui peut servir à la perfection de l'âme. Elles confirmèrent une fois de plus, — ce qui m'avait déjà été présenté parfois —, que leur désir était de me voir vivre dorénavant, pendant le temps qu'il me restait, comme un être céleste, n'ayant plus rien de commun avec rien de ce qui est sur terre, ne m'occupant absolument pas de n'importe quelle chose du monde. Je devais dans la suite me comporter comme si j'étais morte à tout le créé, sans donner un instant d'attention à tout ce qui n'est pas Dieu.

Un peu plus tard il me fût donné à entendre que cette faveur que je viens de décrire m'avait été obtenue par l'intercession et par les mérites de notre Sœur Marie-Madeleine de Pazzi, à cause de la confiance que j'ai en elle.

Ch. VII. — *L'accueil que les trois Personnes divines attendent. Comment elles veulent être traitées. L'âme doit avoir comme incessante occupation d'aimer Dieu.*

Dans la suite, j'ai mieux compris encore de quelle manière et par quels moyens les trois Hôtes divins voulaient que je leur fasse accueil et avec quelle prévenance ils désiraient être traités. Cela se réduit à rester continuellement en leur présence, l'âme tout entière tournée vers eux. Les mets que je dois leur servir sont de ne rien faire d'autre que les aimer, ne restant occupée que d'aimer. Aussi faut-il que je me sépare et que je garde mon âme pure de tout mélange avec ce qui est du monde ou inférieur à Dieu. Le feu d'amour alors pourra s'enflammer plus librement et brûler avec calme. Et mon temps se passera à traiter en toute intimité avec mes Hôtes divins et à converser avec eux. Et même s'il arrive que leur Présence en moi devienne moins perceptible, il faudra néanmoins que je demeure et persévère dans cette pureté d'âme, me contentant de la seule foi nue et marchant toujours, appuyée au souvenir de la lumière de cette contemplation antérieure.

J'oserais presque dire qu'il n'est plus nécessaire que mon Bien-Aimé ou la T. S. Trinité m'enseignent quelque règle de conduite ou manière de me comporter, parce qu'en temps et lieu toutes ces choses se trouvent réalisées en moi et sans mon intervention, comme d'elles-mêmes. Mes résolutions et mes pensées semblent être plutôt des empêchements. Elles font comme des taches sur l'âme. Il faut que je demeure passive, me bornant à suivre doucement l'attrait, sans plus. Tout le reste est de trop. Tout doit disparaître, car tout ce qui empêche le repos intérieur et le langage muet de l'amour n'est plus qu'une cause d'ennui pour l'âme.

Je vous assure, mon Révérend Père, que l'âme n'éprouve pas la moindre difficulté à s'abstraire de tout le reste, parce cette société divine lui plaît tellement et

satisfait tous ses désirs d'une manière si parfaite qu'elle ne goûte plus rien en dehors de ceci. Et plutôt que de lui donner quelque satisfaction, toutes les autres choses, au contraire, la dégoûtent.

. . . . . .

. . . . . .

Ch. IX. — *Une lumière intérieure lui montre que Dieu (et la Trinité entière) habite personnellement son âme. Elle en reçoit la pleine assurance; mais le Démon tente de lui faire accroire le contraire.*

Une lumière de Dieu se mit à briller dans le fond de mon âme. Elle m'a fait voir et expérimenter que Dieu habite là; oui, même et personnellement, la Trinité tout entière. J'avais de ceci une si évidente certitude, un témoignage tellement perceptible au plus profond de mon intérieur, qu'il m'eût été impossible de ne pas l'admettre.

J'ai vu d'une manière tout aussi claire que le Démon tentait de détruire, par des inspirations contraires, cette foi que je portais dans mon âme. Il voulait ainsi supprimer les sentiments de respect, d'adoration et les élans d'amour qui parfois jaillissent du fond de mon âme.

J'ai expérimenté aussi l'action d'un esprit d'intime fusion et d'unification de l'âme avec Dieu; non pas cependant selon un mode de tendresse et de sensibilité, mais en pure abstraction et recueillement des sens internes et externes, d'une manière très élevée et spiritualisée. Il m'est impossible de dire grand'chose de cette sorte d'oraison, car toutes les puissances se trouvent maintenues dans le silence, ou plutôt dans une totale ignorance de ce qui se passe alors. L'intelligence elle-même est comme aveuglée et maintenue dans une telle simplicité qu'elle ne peut plus comprendre. Tout appui, quelque subtil qu'il soit, doit être refusé à mon âme. La lumière divine, au fond de moi, m'enseigne à fuir sans violence, doucement et avec adresse, tout ce qui vient de la sensibilité et tout

ce qui est activité de l'esprit humain. Il ne faut plus rien faire, mais demeurer établi dans une intime orientation vers la divinité sans images, afin de goûter ainsi, d'une manière mystérieuse, cette liquéfaction de l'âme et son unification avec le Bien-Aimé.

Dans tout ceci, j'ai dû coopérer quelque peu avec l'Esprit de Dieu, pour maintenir la partie inférieure et pour empêcher l'activité naturelle. Car tout cela prétendait s'ajouter à ce pur mouvement d'âme et à cet amour fusionnant envers le Bien-Aimé sans images. Mais tout ce qui s'ajouterait à cet amour serait de trop, parce que cela constituerait un intermédiaire entre mon âme et cette si immatérielle union. Cette union, d'ailleurs, ne donne à la nature aucune satisfaction ni goût. Au contraire, la nature n'y trouve que tristesse et amertume parce que nulle participation ne lui est réservée.

Par moments aussi et comme par jets, j'expérimentais au fond de l'âme le resplendissement et l'éclat de la divinité. J'en ai précédemment entretenu Votre Révérence. Dans cette clarté intérieure était toujours contenue une assurance qu'il ne s'agissait pas de quelque illusion de l'âme et que les hésitations antérieures étaient de simples tentations permises par l'amour de mon Bien-Aimé qui voulait ainsi me maintenir dans l'humilité et m'empêcher de trop chercher appui et repos dans ses faveurs.

. . . . . .

. . . . . .

Ch. XI. — *Contemplation obscure de Dieu dans le fond de l'âme. Paix et silence de toutes les puissances. État plus passif qu'actif. Connaissance négative de Dieu.*

Le 27 juin 1671 elle écrit ce qui suit :

Je contemple Dieu dans une obscurité, dans une ténèbre à l'intérieur de mon fond. Toutes les puissances de l'âme sont dans un tranquille repos et dans le silence. Cette contemplation s'opère par un très simple et ardent

regard de l'âme. Ce regard est bien plus passif qu'actif. Tout ce que je reçois de connaissance de Dieu, dans cette oraison, se réduit à nier ou à ignorer tout ce que l'esprit naturel peut connaître et savoir de Dieu. Et l'âme sombre dans l'abîme caché de cet *Être* inconnaissable, se perdant elle-même dans cet *Être*, avec tout ce qui la touche. Par cette perte et disparition dans le *Tout*, l'âme devient une avec ce même *Tout*.

Dans cette oraison, les sens sont aveuglés et mis à mort sans qu'ils sachent comment. Et malgré cela la nature se sent placée dans un pénible état de tristesse et de souffrance. Elle se sent oppressée comme quelqu'un qui est à l'agonie. Pendant ce temps, le Bien-Aimé anéantit mon âme en la fondant à lui. Cette impression vient du fait que la grâce opère pour lors dans la seule partie supérieure de l'âme; et rien ne s'épanche, rien ne découle sur la partie inférieure. De cette façon la partie inférieure, sevrée de toute saveur et de tout amour sensible, en viendra plus vite à mourir à toute satisfaction. Car mon Bien-Aimé doit s'unir maintenant à mon âme d'une manière plus éminente, plus pure et plus spiritualisée, d'une manière purement spirituelle, sans mélange et même sans connaissance de la partie inférieure.

Ceci est un chemin dur, un état pénible pour la nature, mais doux pour l'âme et plein de sécurité. C'est un amour fort, un amour fort comme la mort. L'âme, forte d'un invincible courage, prête sa main confiante au Bien-Aimé afin de l'aider dans son œuvre, qui est de la mettre à mort, elle et tout ce qui lui appartient. Par cet amour fort l'âme s'abandonne volontiers au Bien-Aimé. Et lui la rejette d'abîme en abîme. Il suffit à mon âme d'être anéantie n'importe comment et par qui, et quelles que soient la détresse et la douleur qu'en pourrait ressentir la nature.

. . . . . .

. . . . . .

CH. XIII. — *Une fois de plus la T. S. Trinité accepte d'être*

glorifiée par elle dans une perpétuelle adoration. Elle dépend de la Sainte Trinité comme un rayon du soleil.

Au mois d'octobre 1671, au cours de l'oraison, il me fut montré que j'avais été de nouveau, — il y a quelques jours —, offerte et consacrée à la Sainte Trinité. Les trois Personnes avaient agréé que je serve à leur gloire. Mais je ne comprenais pas comment cette union devait s'opérer. Une illumination spéciale m'a fait comprendre aujourd'hui que cette union s'opérait par une adoration perpétuelle de Dieu en esprit et en vérité, connaissant Dieu par une foi vivante et aimant d'un brûlant amour Dieu, trine en Personnes, un par nature et par essence; confessant Dieu de cette manière et l'adorant avec amour; adhérant à lui seul, sans immixtion d'aucune créature; vivant en lui, unie à lui d'une union amoureuse; ne sortant jamais de Dieu, pas un instant séparée de lui; mais restant toujours, par le sommet de l'âme, fixée dans l'infini de la divinité et dépendante de Dieu comme les rayons le sont du soleil. Ces rayons ne se séparent jamais du soleil; et cependant, tout en adhérant à celui-ci, ils agissent sur la terre et dans la terre et sur l'atmosphère de diverses façons, selon la nécessité et la nature des choses sur lesquelles s'exerce leur action. Pendant tout ce temps, ils ne cessent de puiser au soleil leur subsistance et leur aliment; ce qui leur permet de continuer leur action de rendre la terre féconde, de réchauffer, de réjouir les êtres, de donner à l'atmosphère sa lumière et ses clartés, et ainsi de suite.

C'est d'une manière analogue que toutes les forces de mon âme (qui sont comme autant de rayons émanés et dépendants du soleil incréé de l'Être divin) puisent continuellement et sucent en quelque sorte de l'Être divin, par le Christ Verbe divin fait homme, leur subsistance, leur être, leur aliment spirituel et surnaturel, qui divinise leur activité et la rend surnaturelle. La partie inférieure reçoit sa nourriture de la supérieure; ce qui lui permet d'agir, elle aussi, d'une manière spiritualisée et déiforme.

Elle y est pour ainsi dire ennoblie par l'esprit, qui la purifie de ses souillures naturelles, de ses attaches sensibles et de l'amour qu'elle se porte à elle-même. Mais la partie supérieure puise sa nourriture et sa subsistance surnaturelle sans intermédiaire en Dieu, à cette fontaine de tout bien, de toute grâce et de toute perfection. Par un amour pur et sans mélange, par un amour d'union, l'âme doit s'efforcer d'adhérer sans cesse à cette source, afin d'y puiser sans discontinuer des grâces éclatantes et fortifiantes qui lui font éviter le mal et faire le bien. Ce flux de grâces divines qui inonde l'âme est alors conduit comme par le canal de la partie raisonnable jusqu'à la partie inférieure et aux puissances sensibles. Il les rend souples à souhait, obéissantes à l'âme et à l'Esprit de Dieu,

CH. XIV. — *La T. S. Trinité veut trouver sa glorification dans les terribles peines d'âme et dans les souffrances extérieures que la V. Mère subit parfois.*

Les digressions que j'ai faites m'ont retenue de parler d'une deuxième manière d'honorer la T. S. Trinité. Les trois Personnes semblent vouloir en outre que je les glorifie en supportant souvent, et par amour pour elles, des peines intérieures agissant sur la partie inférieure de l'âme. Souvent déjà, j'ai éprouvé et noté ces sortes de souffrances. Elles sont tellement étonnantes, étranges, exceptionnelles. Elles me semblent un tourment insupportable, tellement elles sont violentes et sensibles. Parfois j'en ai eu la respiration coupée et mes forces semblaient m'abandonner. Si Dieu ne me donnait alors la grâce de patience, de persévérance et de résignation, il m'arriverait de crier à haute voix, de hurler et de me lamenter, tant je souffre. Je serais tentée de me déchirer les membres, car cette douleur est désespérante. Il m'échappe bien quelques soupirs. Cela soulage l'oppression qui pèse sur mon cœur. Il me semble que sans cela mon cœur faiblirait. Quand ceci m'arrive, je porte sur le visage

la pâleur de la mort, mes orbites sont creusées et les traits tirés comme ceux d'un moribond. Cependant il me serait impossible de me rendre compte d'où et comment me viennent ces souffrances intérieures et je ne pourrais l'expliquer à personne.

En lisant un jour la vie de sainte Rose, j'y ai trouvé quelque chose d'analogue qu'elle endura pendant douze ans, une heure chaque jour. Chez moi non plus, ces douleurs ne durent pas très longtemps. Habituellement je les ressens pendant une, deux ou trois heures ; mais jamais davantage. Alors j'ai l'impression qu'il n'y a rien de bon en moi et qu'il n'y a jamais eu rien de bon.

Me trouvant alors dans une telle pauvreté d'esprit, privée de toute lumière, de tout bien, de toute grâce, je demande humblement, — parfois même en pleurant —, que ma Sœur Thérèse veuille bien me donner quelques enseignements sur l'oraison ; qu'elle me dise la manière de m'occuper en Dieu et comment me comporter parmi les tourments intérieurs et les tentations qui m'assaillent pour lors et me débordent. La moindre parole qu'elle me dit, je la reçois avec reconnaissance et humilité, comme si elle m'était adressée par mon Bien-Aimé. Ensuite je me retire tout doucement, tâchant de me conformer à ses indications avec un sentiment de très simple soumission. Car il m'est entièrement indifférent d'où me vient le conseil ou l'indication, dussent-ils venir de la plus humble servante. Je me sens en effet toute confiante, pleine de soumission et de *docibilité* à l'égard de tout le monde. J'ai confiance que Dieu parle à ce moment, par leur bouche, selon que je l'ai désiré et demandé dans mes prières. Puisque je me soumets en toute humilité et de tout mon cœur à son amour, mon Bien-Aimé ne pourrait pas me refuser de me diriger par leur intermédiaire dans le véritable chemin.

A plusieurs reprises déjà, la grâce me fut donnée de demeurer en Dieu et unie à Lui par le sommet de l'âme, au cours de ces peines intérieures et de ces excessives

souffrances. Mais quand il en est ainsi, la mort n'est plus sur mon visage et mes traits ne sont pas tirés, ni mes orbites creusées. Il m'est possible alors de conserver les dehors de la sérénité et de l'amabilité, de sorte que personne ne remarque en moi la trace des tourments et de la douleur. La souffrance que j'éprouve n'en est pas moindre cependant. Mais l'âme domine mieux le corps et parvient plus facilement à maîtriser les révoltes et l'aversion de la chair.

. . . . . .

. . . . . .

Ch. XVII. — *Le souvenir lui revient de toutes les faveurs obtenues par Jésus, Marie, Joseph. Elle expérimente l'inhabitation de la Sainte Trinité, d'où lui vient confirmation de la réalité de toutes les faveurs reçues, à l'exception de deux. Les raisons qu'elle en donne.*

Le soir de la Trinité, il me fut remis en mémoire, — et très clairement —, les grâces nombreuses, les bienfaits insignes et les faveurs que mon Bien-Aimé, mon aimable Mère et mon aimable Père saint Joseph m'accordèrent depuis quatre ou cinq ans. Je les avais presque toutes oubliées.

Le jour de la Trinité 1673, je me suis approchée de la sainte table en offrant ma communion à la T. S. Trinité, en reconnaissance de toutes les grâces reçues. Le même jour, avant et après la Communion et pendant toute la journée, j'ai senti en moi une singulière action et une perception très nette de la présence personnelle de la T. S. Trinité au fond de moi. Mon âme était habitée par la Sainte Trinité, conformément à cette déclaration de notre Sauveur, l'éternelle Vérité : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole; et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui et nous ferons en lui une demeure. »

Mon intérieur était tout traversé par une clarté nouvelle et gracieuse, et enflammé par un feu d'amour qui s'étendait jusque dans les puissances sensibles. Je ne puis me

rendre bien compte des autres effets, des illuminations et connaissances divines que j'ai reçues des trois Personnes divines. Il serait encore bien plus difficile de les traduire en paroles.

Après-midi, il s'alluma dans le fond de mon âme un feu divin; et j'ai compris qu'il y était allumé par la Sainte Trinité afin que je prie pour la conversion de la Hollande, etc...

Lorsque toutes ces grâces antérieures me furent remises en mémoire, comme je viens de le dire, il me fut en même temps donné confirmation de leur réalité, sauf en ce qui concerne un ou deux faits que l'esprit semblait rejeter et désapprouver. Il m'était arrivé déjà de douter à leur sujet, et de les tenir pour suspects à cause de certains indices. Il s'agit des faits suivants. Un jour un Enfant plein de gloire s'était manifesté dans une grande clarté. Dans les bras, il portait une petite Croix. Cette vision était très douce et belle, mais elle occasionna un certain trouble, une certaine crainte mêlée à une insatisfaction de l'âme, une certaine dispersion des puissances, etc...

Une autre fois j'avais eu la vision du Christ se montrant à moi comme malade et me demandant des soins maternels. J'ai d'ailleurs répondu à ce désir avec un sentiment très pur et très simple d'amour maternel. Mais après coup il m'était venu des doutes. Il me semblait distinguer quelques signes d'illusion, parce que l'activité naturelle semblait avoir été de la partie. Or en ce jour de la Sainte Trinité ces deux faits me furent remis en mémoire, et j'ai clairement discerné qu'ils n'étaient pas bons. Et j'ai pris la résolution d'en prendre note et de le communiquer à Votre Révérence. Un signe qui m'a permis de voir qu'ils n'étaient pas bons, c'est qu'il en était résulté une certaine vivacité et dispersion des puissances inférieures où les sens eux-mêmes avaient quelque participation, introduisant ainsi dans l'âme leur lourdeur et leur médiation.

[*Traduit du flamand par* Louis Van den Bossche.]

Sur la psychologie de la Conversion

Depuis William James commentant et essayant d'expliquer la vision d'Alphonse Ratisbonne à Sant' Andrea delle fratte, le phénomène de la conversion n'a cessé d'attirer l'attention des chercheurs et du public. Le P. Mainage et M. Raoul Allier ont apporté à l'étude de ce phénomène des contributions de grande valeur, sans toutefois que le processus psychologique en soit beaucoup plus éclairci. Ces derniers temps, trois ouvrages sur ce sujet ont paru, tous les trois intéressants à des titres différents. Disons tout de suite qu'ils ne diminuent pas le mystère de la rencontre de Dieu avec l'homme; ils l'accroissent plutôt.

Voici d'abord le compte-rendu de la huitième semaine de missiologie de Louvain, en 1930 (1). Elle s'ouvre par une statistique des conversions. M. Corman, ancien missionnaire au Congo, a rédigé cette statistique et s'efforce de l'interpréter. Découvrir, par des variations concomitantes de chiffres, l'influence d'une cause est fort difficile. M. Corman s'efforce de pratiquer cette méthode avec une extrême rigueur, peut-être même, croyons-nous, avec une rigueur excessive, car, si on l'en croyait, l'augmentation du nombre des catholiques, ces dernières années, serait due à peu près uniquement à des excédents de naissances, et presque pas à des conversions individuelles. Or, à

(1) *Les Conversions*, 272 p. in-8° (éditions du Museum Lessianum, 11, rue des Récollets, et éditions de l'Aucam, 8, rue des Récollets, Louvain, 1930).

supposer que l'excédent, par exemple en Chine, fût dû à des naissances, il a bien fallu que les pères, ou grands-pères, ou aïeux, se convertissent autrefois. Or pourquoi des Chinois se seraient-ils convertis aux XVIII^e et XIX^e siècles, et cela serait-il devenu aujourd'hui impossible, alors que les Chinois catholiques sont plus nombreux? La lecture des autres conférences du volume atténue d'ailleurs ou contredit les conclusions de M. Corman : ainsi c'est véritablement une œuvre de conquête, et de conquête rapide, encore qu'extrêmement pénible, qu'accomplissent aux glaces polaires les Oblats de Marie Immaculée (conférence du P. Albert Perbal, conférence passionnante, même pour ceux qui ont lu *l'Épopée blanche*). Le P. Gasperment (des Pères du Saint-Esprit) nous montre qu'à Madagascar, aujourd'hui même, l'œuvre d'évangélisation progresse grâce à l'organisation de confréries pour la pratique de dévotions populaires : le Malgache, inerte s'il est seul, devient capable de prosélytisme quand il est enrégimenté. N'oublions pas d'ailleurs qu'au début du XIX^e siècle Madagascar était une île complètement païenne et que maintenant les catholiques y sont des centaines de mille. Il a bien fallu que les païens d'autrefois devinssent chrétiens. Quant à l'Afrique noire, où l'accroissement du nombre des catholiques a été, de 1900 à 1927, de 39 o/o (Rhodésie), de 51 o/o (Congo belge), de 120 o/o (Cameroun), M. Corman reconnaît qu'elle « a bien marché » (p. 23).

On comprend combien la lecture et la discussion de ces chiffres est passionnante pour un missionnaire ou simplement pour un chrétien qui a le sentiment de la valeur de sa foi. Mais comment s'expliquent les échecs et les succès? et que faire? Les conférenciers ont posé ces questions par rapport à des cas concrets. Ainsi, le P. Foca (des Pères Blancs) cherche pourquoi les Mahométans forment un groupe d' « inconvertissables ». En réalité, il ne montre pas que les mahométans ont une âme inconvertissable, mais que la structure sociale de l'Islam empêche

la propagande chrétienne de les atteindre. Il apporte bien des motifs psychologiques (que les musulmans estiment infaillible et sacré tout ce qui vient du Coran et emploient pour le justifier *a priori* tous les procédés) (1), mais qui ne paraissent guère satisfaisants, car ces motifs sont beaucoup plus réels pour les catholiques, et néanmoins ils sont loin de les préserver toujours de l'incrédulité. D'autres conférences constituent des monographies : l'œuvre des conversions au diocèse de Quilon (par le P. Jean de la Croix, Carme), sur quelques moyens de conversion employés dans la mission de Chine (par le P. de Smedt, des Pères de Scheut), sur les conversions intéressées chez les Tamouls de Jaffna (par le P. Gnanaprakasar, O. M. I.), etc.

En somme, ce volume de comptes-rendus, très précieux pour le missionnaire, pour l'homme d'œuvres qui cherche les méthodes d'apostolat et a besoin de connaître les obstacles, pour le sociologue, apporte peu au psychologue ou au théologien de la vie intérieure.

Cependant il y a dans le recueil une conférence doctrinale, celle du P. Pierre Charles, S. J., opposant la conception catholique de la conversion et la conception protestante. C'est justement cette opposition qui forme le sujet des deux livres de M. Swarts dont nous avons à parler (2).

Le P. Charles l'expliquait très bien : tandis que la conversion catholique est le passage de l'erreur religieuse ou de l'incrédulité à la connaissance de la vérité, avec les transformations que cela implique dans la conduite, la conversion protestante est un état sentimental apparu

(1) Il y a des considérations présentées si maladroitement, p. 53, qu'un lecteur musulman pourrait les utiliser contre le catholicisme et qu'elles seraient susceptibles de troubler un lecteur catholique insuffisamment instruit.

(2) G. Swarts, *Salut par la foi et conversion brusque*, 323 p. in-8°; *Le banc des pénitents, étude psychologique sur l'œuvre de conversion à l'Armée du Salut*, 145 p. in-8°, Paris, Vrin, 1931.

brusquement. Ainsi l'exige la doctrine luthérienne de la justification. Si la foi est un acte de confiance dans les mérites de Jésus-Christ qui couvrent mes péchés et m'assurent que je suis sauvé, il faut que la conversion consiste en une crise émotive : j' « éprouve » que je suis sauvé. Et cette crise est nécessairement brusque : je ne puis pas avoir une demi-assurance que je suis sauvé, ce ne serait pas la foi. Ou j'ai la pleine assurance, et je suis converti ; ou je ne l'ai pas, et je suis encore dans mon péché.

M. Swarts, après avoir retracé, d'après les documents bien connus, l'évolution intérieure de Luther, explique sa doctrine de la justification et de la conversion par ses besoins et par ses insuffisances psychologiques. Voilà constituée la doctrine de la justice imputée. Produit de l'évolution psychologique du moine augustin, que va-t-elle produire à son tour dans les âmes qui l'adopteront? M. Swarts entreprend une sorte de déduction psychologique des phénomènes que va engendrer une telle doctrine. Mais l'important est de savoir si l'expérience vérifie cette déduction hypothétique. Pour la vérifier, M. Swarts a choisi le personnage qui est bien le plus complètement opposé à Luther qu'on puisse imaginer. Il a choisi John Wesley. Le fondateur du méthodisme n'est nullement un sentimental : esprit peu doué pour la spéculation, lourd, rigide, il est au contraire doué d'un sens pratique avisé, d'une volonté forte et d'une très haute noblesse morale. Avec cela, replié sur soi, préoccupé de son salut personnel à ce point qu'il semble ne pas aimer du tout Dieu pour lui-même. Ce personnage, peu sympathique, est, avouons-le, très ennuyeux. On a besoin de beaucoup de courage pour lire les lettres de lui citées par M. Swarts et même pour suivre toutes les phases de sa biographie.

Ayant été amené à adopter la thèse luthérienne de la justification, ce pauvre Wesley était condamné à réaliser une expérience émotive dont sa personnalité était incapable. Là est l'intérêt du livre. A force de travail sur soi-même, à force d'auto-suggestion, Wesley arrive pour-

tant à éprouver quelque chose et il déclare qu'il est converti : auparavant il n'était pas chrétien, maintenant il l'est devenu. Malheureusement pour lui, il ne parvient pas à garder le sentiment d'assurance qu'il est sauvé, le doute vient encore l'assaillir. Il est obligé, pour maintenir la croyance à la réalité de sa conversion, de modifier la doctrine : à côté de la foi pleine, il y aura une foi de qualité inférieure. La conclusion qui se dégage est frappante : si une âme d'une trempe comme celle de Wesley n'a pu réussir que par antosuggestion et par illusion l'expérience de Luther, et encore n'a pas réussi à la sauvegarder pour la suite de sa vie, que sera-ce des simples fidèles? A supposer que la doctrine luthérienne de la justice imputée s'accorde avec la vie de quelques âmes très rares, elle impose à l'humanité commune la réalisation de l'impossible, et pour ceux qui ne réalisent pas l'impossible, elle apporte le désespoir.

La thèse est incontestable, et la démonstration bien conduite. Il nous a semblé, cependant, que M. Swarts est trop sévère pour ce pauvre Wesley. Il est trop porté à le rendre encore plus médiocre qu'il n'est réellement. Ainsi, il estime, p. 70, que Wesley chancelle dans sa religion, parce qu'il craindrait de perdre la foi en étudiant les sciences. N'est-ce pas là simplement, pour Wesley, la constatation humble d'un danger où il voit que d'autres périssent? M. Swarts reproche encore à Wesley, p. 75, de n'avoir pas compris que la vie chrétienne consiste en une attitude d'amour et de confiance envers Dieu. Est-il bien sûr que l'homme qui travaille, avec tant de méthode et de courage, à son perfectionnement moral n'ait pas compris ce que c'est que d'aimer Dieu? Sans doute, Wesley est très préoccupé de son salut, mais peut-on en être préoccupé à ce point sans l'identifier avec l'amour de Dieu? Sans compter que Wesley se dévoue pour son prochain, et en Amérique, et en Angleterre : quand il se fait missionnaire, c'est dans l'intention de trouver dans la pratique la révélation de la charité.

Après Wesley, M. Swarts fait la contre-épreuve de sa thèse en étudiant la conversion dans l'Armée du Salut : le chapitre VIII lui est consacré dans le gros volume, et le volume accessoire tout entier. La vie des Booth nous est racontée, avec l'histoire de leur œuvre. Leur doctrine est exposée, et beaucoup de documents typiques montrent leur méthode d'apostolat. Ici encore, il y a une vraie noblesse morale, un réel amour de Dieu. Les bases dogmatiques sont trop étroites : la doctrine de l'Église et des sacrements a été abandonnée. Mais la doctrine de la justification imputée subsiste ; il faut donc que la conversion soit une crise émotive brusque. Seulement, les chefs de l'Armée du Salut font exactement comme si cette crise émotive n'était qu'un moyen pour commencer la conquête des âmes. Ils savent parfaitement que les pauvres gens agenouillés au banc des pénitents ne sont nullement transformés, et que, si on les abandonne, ils vont retomber tout de suite dans leur misère morale. Venir aux bancs des pénitents, crier qu'on est converti n'est que le commencement de la vie chrétienne, c'est en réalité le premier pas, et rien de plus. L'assurance du salut est déclarée dans les mots, on fait exactement comme si on n'en croyait rien.

Les deux livres de M. Swarts fourniront des renseignements historiques et sociaux sur le méthodisme et sur l'Armée du Salut. Ils apportent à l'Apologétique des arguments à utiliser. Les psychologues y glaneront des anecdoctes révélatrices. Pour la théologie ascétique, nous signalons l'influence exercée sur Wesley par de saints personnages catholiques, par exemple par la vie de M. de Renty.

GASTON RABEAU.

Bulletin de doctrine spirituelle

I. — Auteurs anciens

Ven. P. Nicolai Lancicii, S. J. *De conditionibus boni superioris*. Nouvelle édition. — Turin, Marietti, 1930; in-16, VIII-370 pp., 10 lires.

Dans ce bon traité, le P. Nicolas Lanczycki (1574-1652) indique les conditions que doit remplir un supérieur religieux pour être aimé de ses sujets, obtenir d'eux confiance, obéissance et sincère ouverture de conscience, pour les faire vivre dans la joie et progresser spirituellement. Il insiste sur le devoir pour lui d'être bon, affectueux, très paternel. — La réédition a été faite avec soin sur la première édition (Anvers 1650).

II. — Auteurs actuels

Manuels

Chanoine J.-B. Dumas, Professeur au Grand Séminaire de Poyanne. *Theologia Moralis Thomistica*. Vol. I. — Paris, Lethielleux, 1930; in-8° carré, XVIII-280 pp., 25 fr.

Dans sa *Théologie Morale*, M. le Chanoine Dumas veut faire œuvre de science et fonder les préceptes et les lois sur des principes solidement établis. Pour atteindre ce but, il ne demande pas seulement à saint Thomas des solutions de détail, mais l'organisation même de son manuel. Mgr Gieure,

dans sa très élogieuse lettre-préface, apprécie ainsi, avec beaucoup de finesse, cette heureuse initiative :

« Nos cours de Théologie Morale présentent une organisation différente de celle qu'on trouve dans la *Somme Théologique*, en sa seconde partie. Cette différence n'est pas un détail négligeable, comme si le point où elle se constate était un point secondaire. Un traité, quel que soit sont objet, est un ensemble de connaissances systématisées. L'organisation y est chose essentielle.

« Ce changement dans l'organisation de la Théologie Morale ne date pas d'hier. On le fait remonter au XVII[e] siècle. A partir de cette époque jusqu'à nos jours, la méthode substituée à celle de saint Thomas a prévalu dans les ouvrages de Morale à peu d'exceptions près. Le Docteur de la Théologie Morale, saint Alphonse de Liguori, l'a adoptée. Ce fait, joint à celui d'une possession deux fois centenaire, lui confère des titres exceptionnels au respect. Est-il permis de toucher à cette méthode, de l'abandonner? Vous avez cru pouvoir le faire. L'entreprise, loin d'être blâmable, est digne d'éloges. Entreprise de restauration thomiste, elle est une heureuse contribution à cette œuvre que les Papes, depuis l'Encyclique *Aeterni Patris* de Léon XIII, n'ont pas cessé de promouvoir. *Allez à saint Thomas*, disait le Pape glorieusement régnant dans son Encyclique *Studiorum ducem*.

« J'ajoute que, de la réorganisation de ses traités d'après le plan de saint Thomas, la Théologie Morale ne retirera que des avantages.

« D'abord, elle perdra ce caractère, qu'elle tient de sa méthode, caractère de science où l'on apprend surtout à éviter le péché. Tandis que saint Thomas dirige l'homme vers Dieu, sa fin dernière, par la voie des vertus, nos Moralistes l'y acheminent par la voie des Préceptes, préceptes du Décalogue, préceptes de l'Église, préceptes particuliers. Les préceptes du Décalogue,dont l'explication a le plus d'étendue, sont presque tous des prohibitions ; de là vient que les auteurs sont amenés à parler du péché à éviter plus que de la vertu à pratiquer. Au contraire, dans la Morale thomiste, la pratique du bien est le premier objet que l'on considère ; la fuite du mal, le second. Peut-être n'y aurait-il pas lieu d'instituer dans les Séminaires des Cours d'ascétisme et de spiritualité, si l'enseignement de la Morale y avait été thomiste, non seulement

dans son esprit et dans son fond, mais aussi dans sa méthode.

« Ensuite, elle deviendra plus accessible aux étudiants, parce qu'elle sera plus régulièrement construite, qu'il y circulera plus d'air et de lumière.

« Qu'il s'agisse, en effet, d'apprendre ou d'enseigner, on a d'autant plus de chances d'y réussir que la matière est mieux divisée. Or, d'une part, la division la meilleure est celle qui reproduit le plus exactement la nature de l'objet, et, d'autre part, à diviser ainsi saint Thomas excelle... Dans la seconde partie de la *Somme*, il étudie la vie humaine, en Moraliste. Il l'envisage d'abord sous son aspect de mouvement vers le bien, mouvement qui part de la vertu ; il examine ensuite et analyse la déviation, la déchéance, que produit le péché, et qui se fixe dans l'habitude vicieuse... Cette perspective, où, sur chaque question, la peinture du vice paraît après le tableau de la vertu, c'est bien la nature elle-même mise sous nos yeux. *Tout le but de l'homme est d'être heureux*, dit Bossuet. Puisque l'homme est fait pour le bonheur, et puisqu'on ne parvient au bonheur que par la vertu, l'homme est fait pour la vertu. La pratique de la vertu répond aux intentions de la nature ; le péché y contredit. Voilà donc, pour le bien, pour la vertu, une priorité de nature, comme disent les philosophes ; par suite, à l'étude de la vertu, la première place dans un exposé didactique. » (p. XII)

De l'ouvrage ainsi entrepris, ce premier volume, le seul paru, contient une partie de la Morale Générale : les traités de la fin dernière, des actes humains et des passions. Les thèses relatives à la conscience sont exposées, suivant l'ordre de la *Somme*, au traité des actes humains. Et Mgr Gieure fait encore à ce sujet la judicieuse remarque suivante : « Cette fidélité à saint Thomas pourra paraître poussée jusqu'au scrupule. Qu'on lise seulement. On se rendra compte que les questions de la conscience sont replacées dans leur cadre naturel, et que le vrai rôle de la conscience en est éclairé. Elle n'est point règle de l'activité humaine ; elle est l'application de la règle à l'action. « D'un point mis en sa place enseigna le pouvoir », dit le poëte. Pareillement, de notions qui viennent à leur rang dans une synthèse, aucune clarté ne se perd. » (p. XIV)

Nous nous associons pleinement à ces éloges. Toutefois dans cette question même de la conscience, M. le Cha-

noine D. nous semble s'écarter sur plusieurs points de saint Thomas. Il identifie à tort le jugement de conscience et le jugement de prudence, peut-être pour n'avoir pas marqué assez nettement que les principes propres de la prudence sont les intentions vertueuses et non les propositions universelles de la science morale. De même, maintenir en une synthèse proprement thomiste les principes réflexes des théologiens modernes nous paraît difficile. Pour rester fidèle à l'esprit de saint Thomas jusque dans les problèmes de casuistique, il faut substituer à ces règles arbitraires des principes vraiment objectifs. D'ailleurs, bon nombre de problèmes de casuistique disparaissent d'eux-mêmes, si l'on se rappelle que la tâche de la raison n'est pas de délimiter les droits respectifs de la liberté et de la loi, mais de découvrir le bien et d'orienter vers lui la volonté libre. — Le chapitre sur la conscience probable nous paraît plus juste. Prenant l'*opinion* en son sens aristotélicien, l'auteur soutient avec les thomistes, et en s'inspirant surtout des travaux du P. Richard, l'impossibilité de deux opinions contraires simultanées.

Puissent les autres volumes de ce manuel paraître bientôt! Si les prêtres étaient plus familiarisés avec la méthode morale de saint Thomas, tout leur enseignement, leurs catéchismes, leurs prônes, leurs sermons, ouvriraient davantage aux âmes les perspectives indéfinies du progrès vertueux, et éveilleraient plus aisément, croyons-nous, à une vie chrétienne profonde.

Chanoine J.-M. Hervé, Professeur du Grand Séminaire de Saint-Brieuc. *Manuale theologiae dogmaticae*. Vol. IV. De SS. Eucharistia. De Poenitentia et Indulgentiis. De E. Unctione. De Ordine. De Matrimonio. De Novissimis. Sixième édition. — Paris, Berche et Pagis, 1931 ; in-8°, 734 pp., 22 fr. 50.

M. le chanoine H. tient sa *Théologie Dogmatique* au courant des travaux les plus récents. Cette nouvelle édition de son quatrième volume nous est une occasion de signaler de nouveau brièvement la valeur doctrinale et la clarté de ce très bon manuel. Cf. *Suppl.* à *La Vie Spir.*, juin 1928, p. [75].

J. Heeringckx, O. F. M. *Introductio in Theologiam Spiri-*

tualem asceticam et mysticam. — Turin, Marietti, 1931 ; in-8°, IX-356 pp., 15 lires.

Cette *Introduction* précise, claire, complète, est le développement de plusieurs articles parus dans l'*Antonianum* en 1929. Elle s'adresse principalement aux professeurs et élèves des Grands Séminaires et des scolasticats. Le P. H. y traite successivement de la nature de la Théologie Spirituelle, de ses sources, de ses méthodes, de sa division, de sa fécondité, de l'organisation de son enseignement, de l'esprit dans lequel on doit l'étudier. Très au courant de la bibliographie du sujet, il donne une bonne appréciation critique des manuels et traités modernes.

Qu'est la Théologie Spirituelle? Il la définit la science théologique qui enseigne en quoi consiste la perfection de la vie spirituelle, comment on peut tendre à cette perfection et l'atteindre ; science à la fois spéculative et pratique, qui est également un art, par son application aux âmes. Il insiste avec raison sur son unité : l'ascétique et la mystique n'en sont que deux aspects, pratiquement inséparables, et leurs frontières respectives sont difficiles à préciser. Tous les prêtres doivent en avoir une connaissance approfondie, scientifique, tant pour leur vie intérieure personnelle que pour la prédication et la direction des âmes. Ils doivent en être méthodiquement instruits au séminaire ou au scolasticat ; un cours régulier est nécessaire pour cela ; les conférences spirituelles, les lectures spirituelles, la direction, n'y suffisent pas.

Or voici que, selon le souhait exprimé par le P. H., la Théologie Spirituelle reçoit officiellement une place dans l'enseignement théologique. Cette place lui est faite par les *Ordinationes* de la S. C. des Séminaires et Universités, qui accompagnent la Constitution Apostolique *Deus scientiarum Dominus* du 24 mai 1931 sur les Universités et Facultés d'études ecclésiastiques. L'*ascétique* figure parmi les disciplines auxiliaires obligatoires ; la *théologie mystique* parmi les disciplines spéciales laissées au choix des Universités et de leurs élèves. (*Acta Apostolicae Sedis*, t. XXIII, pp. 271-281.) Nous nous en réjouissons fort, comme le P. Heerinckx.

Au sujet de cette ordonnance le P. de Guibert fait, dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique* (juillet 1931, p. 240), la remarque suivante :

« Une question pourra être soulevée en raison des termes employés pour désigner cet enseignement : *Ascetica* pour le cours obligatoire, *Theologia mystica* pour le cours spécial. Faut-il voir dans le choix de ces mots une approbation donnée par l'Église à la doctrine de ceux qui distinguent *théologie ascétique* et *théologie mystique* comme deux disciplines nettement séparées? Y a-t-il là une préférence marquée pour les vues du P. Zimmermann, du Dr Murawski... contre celles de M. Tanquerey, du P. Heerinckx, qui préfèrent parler d'une *Théologie spirituelle* embrassant les deux ordres de questions?

« Il n'est pas dans les usages du Saint-Siège de trancher ainsi *in obliquo*, et en traitant de matières complètement différentes, les questions librement discutées entre théologiens : je crois donc que, sauf indication contraire des autorités compétentes, les deux termes sont à prendre dans leur sens le plus courant, sinon le plus précis, *ascetica* désignant l'étude des principes de la vie spirituelle dans son développement le plus ordinaire, et *theologia mystica* étant réservé aux questions plus spéciales, soulevées surtout par les états mystiques plus nettement caractérisés. Ce n'est peut-être pas l'acception technique de ces termes dans un vocabulaire rigoureusement scientifique : mais c'est un sens qui sera facilement compris par la masse des lecteurs du document pontifical, et rien ne nous autorise à affirmer que la Sacrée Congrégation ait entendu préciser davantage. »

Cette remarque nous semble fort juste. Ajoutons que la Théologie Pastorale elle-même est rangée, comme la Théologie Mystique, parmi les matières facultatives.

Comment, dans les différents Séminaires et Universités, se fera l'articulation de cet enseignement de la Théologie Spirituelle avec celui des autres branches de la théologie? Comment seront distribuées les chaires? Les *Ordinationes*, naturellement, ne le précisent pas. La répartition des matières variera sans doute selon la méthode employée dans les divers Collèges. Elle dépendra en particulier de la façon dont on y considère la Théologie Morale proprement dite : ici, avec saint Thomas, comme une morale des vertus ; là, selon la tendance moderne, comme une morale des préceptes. Nous avons vu plus haut, en rendant compte du Manuel de M. le chanoine Dumas, comment Mgr Gieure soulignait cette différence.

Quelle que soit d'ailleurs l'organisation adoptée il faudra veiller à ne couper les attaches de la Doctrine Spirituelle ni avec les grandes vérités dogmatiques sur lesquelles elle se fonde, ni avec la description de notre organisme surnaturel. A cette condition seulement elle demeurera vraiment scientifique, vraiment théologique.

L. von Hertling, S. J. *Lehrbuch der aszetischen Theologie.* — Innsbruck, Rauch, 1930; in-8°, VIII-302 pp.

Le P. H. traite brièvement de la fin de l'homme et de la perfection, puis expose en détail les trois degrés classiques de la vie spirituelle. Il étudie la voie mystique elle-même, au sens strict de contemplation infuse, comme une aide spéciale, mais non nécessaire, pour atteindre la vertu héroïque.

Cet ouvrage contient bien des choses intéressantes et pratiques sur les divers moyens de progresser spirituellement (étude de la théologie, lecture spirituelle, exercices, liturgie). Il s'appuie sur une sérieuse connaissance de la psychologie expérimentale. Il a le défaut de trop séparer l'ascétique des grands principes théologiques. Il juge aussi d'une façon bien cavalière la doctrine qui rattache la contemplation aux dons du Saint-Esprit.

Louis Sullerot. *La Vie Chrétienne.* I. *La Religion, lien de vie entre l'homme et Dieu.* — Marseille, Éditions Publiroc, 1930; in-8°, XV-91 pp., 9 fr.

L'auteur commence dans ce volume l'exposé d'ensemble de la doctrine chrétienne, tel qu'il l'esquissait à la retraite intellectuelle de Juilly, esquisse reproduite par la *Documentation Catholique* du 13 octobre 1928.

Il veut avec raison, on le sait, donner à l'enseignement religieux un caractère synthétique. Dans sa belle et chaude préface, il insiste sur cette idée, montrant la spéciale opportunité de cette méthode à notre époque. Dans le monde contemporain, « on ne songe plus guère à disputer les détails de la doctrine : les hérésies partielles ont eu leur temps. On a dit très justement qu'un Luther paraissant aujourd'hui ne récolterait pas cinq cents adhérents. On admet tout ou l'on rejette tout en bloc. De ce bloc, il faut faire ressortir la soli-

dité. Il faut montrer que le catholicisme n'est pas un assemblage plus ou moins considérable de croyances, de rites et de règles de conduite, mais un tout d'une admirable unité... L'unité dont nous parlons n'est point celle d'un système dont les thèses se tiennent grâce à une certaine cohérence logique, elle n'est point celle d'une machine dont les rouages s'engrènent bien, mais l'unité autrement riche et puissante d'un être vivant. Le catholicisme est essentiellement une vie, il ne faut jamais l'oublier. Ici plus que partout ailleurs, il faut se garder d'opposer science et action, de faire deux parts : d'un côté l'enseignement dogmatique, de l'autre l'ascétisme réservé à la prédication, à la méditation, à la lecture spirituelle, à la confession. L'enseignement doit, au contraire, englober tout cela dans sa synthèse. » (p. IV)

L'abbé S. organise donc l'exposé de la doctrine chrétienne autour de l'idée de vie, « non de la vie telle qu'elle tombe sous la prise des sens et de la raison... mais de la vie intégrale, telle que le Père céleste l'a voulue pour nous, la vie divinisée. » (p. V)

Dans le présent fascicule, il part de deux prières usuelles, le *Pater* et le signe de la Croix, et étudie l'homme, Dieu, la vie de famille de l'homme avec Dieu (la grâce, Noël, le Vendredi-Saint, Pâques), et le drame de la vie chrétienne, tragique et merveilleuse réalisation de toutes les ambitions humaines.

Quatre autres fascicules achèveront l'ouvrage, ancien par le fond, mais nouveau et très intéressant par l'organisation et la présentation.

Ajoutons que l'abbé S. s'attache à formuler les vérités avec précision, à montrer leur lien, et laisse au lecteur (ou au professeur) le soin de développer complètement chacune d'elles. Il trace ainsi une grande fresque très suggestive et vivante. Puisse son ouvrage être utilisé dans beaucoup de collèges, de cercles d'études, de paroisses même.

Raison

L. Lehu, O. P. *La Raison, règle de la Moralité, d'après saint Thomas*. — Paris, Gabalda, 1930; in-16, 264 pp., 15 fr.

Ce livre, discussion violente et un peu lassante contre Dom

Lottin et le P. Elter sur le sens technique de *ratio* dans saint Thomas, met en relief la distinction du bien physique et du bien moral et l'originalité de la règle du bien moral. Il contient quelques paragraphes suggestifs et précis sur l'union étroite de la prudence et des vertus morales, sur la distinction entre la conscience et la raison droite.

Dons du Saint-Esprit

Abbé Joseph Biard. *Les dons du Saint-Esprit (Dons, Charismes, Fruits, Béatitudes) d'après saint Thomas d'Aquin et les Épîtres de saint Paul.* — Avignon, Aubanel Fils aîné, 1930; in-8°, 206 pp., 20 fr.

L'auteur est arrivé à la présente étude « par la prédication sur les Vertus et les Dons aux confréries paroissiales ». Dans l'interprétation de saint Thomas, il suit le Cardinal Billot et le P. de Guibert. Il a l'heureuse idée de développer la notion thomiste du don, *instinct divin*, en faisant appel à l'analogie des instincts du règne animal, dont il rappelle les caractères d'après saint Thomas lui-même et d'après MM. J. Chevalier et Bergson. Il relève ensuite dans les Épîtres de saint Paul les passages qui concernent les Dons, les Charismes, les Fruits et les Béatitudes, et en constate l'accord avec la notion thomiste telle qu'il vient de la préciser.

Cet essai représente un bel effort de réflexion originale sur ces grandes données de la vie surnaturelle. Le groupement des textes de saint Paul, bien que présenté sans effort de synthèse, aide aussi à leur compréhension.

La partie critique (attaque violente contre la classification thomiste des Dons, des Charismes, des Fruits et des Béatitudes) est moins heureuse. L'auteur ne tient pas assez compte de l'importance du lieu théologique de la Tradition, et n'a pas su distinguer suffisamment la valeur de la doctrine même des *sept* dons du Saint-Esprit, doctrine commune et officielle de l'Église (cf. Encyclique *Divinum illud munus*, 9 mai 1895), de celle de ses appuis proprement scripturaires. — Dans l'analyse des textes de saint Paul, il mélange d'une façon un peu déconcertante l'exégèse et la théologie. — On aimerait enfin que, voulant faire un exposé « selon saint

Thomas », il ait moins exclusivement vu le Docteur Angélique à travers deux — et deux seulement — de ses commentateurs modernes.

G. M. Paris, O. P. *Ad mentem S. Thomae Aquinatis Dissertatio de Donis Spiritus Sancti in genere.* — Turin, Marietti, 1930; in-8°, 114 pp., 6 fr.

Cette dissertation, d'allure très scolaire, se divise en deux parties. La première, consacrée aux sources de la doctrine des dons, résume l'article du P. Gardeil dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, et analyse les articles de la Question LXVIII[e] de la I[a]-II[ae] de la *Somme*; la seconde expose, sous forme d'argumentations scolastiques, la doctrine thomiste des dons (nature, nécessité, nombre). Travail correct, exact, parfois un peu matériel. On aimerait qu'il utilisât davantage les travaux récents sur le même sujet (Kolipinski, Dom Lottin, etc.).

L. M. Siemer, O. P. *Die mystiche Seelenentfaltung unter dem Einfluss der Gaben des Heiligen Geistes.* — Vechta in Oldenburg, Albertus-Magnus-Verlag, 1927; in-8°, 169 pp., Mk 3,15.

Le P. S. étudie l'épanouissement mystique de l'âme sous l'action des dons du Saint-Esprit. Il décrit d'abord les grandes lignes de cet épanouissement, en insistant sur l'activité de la charité et la connaissance expérimentale de Dieu. Il traite ensuite des dons en particulier, en les rattachant : les dons de crainte, de piété et de science, à la voie purgative; les dons de force et de conseil, à la voie illuminative; les dons d'intelligence et de sagesse, à la voie unitive.

Bon aperçu sommaire, sérieux, clair, un peu sec, de la vie mystique. La répartition des dons entre les trois voies est, en partie, arbitraire; elle ne tient pas assez compte de leur union, ni de l'influence que les dons intellectuels exercent sur les autres.

Th. Tascón, O. P. *Foi et don d'intelligence d'après saint Thomas.* — Divus Thomas (Piacenza), 1930, septembre, pp. 528-559.

Le don d'intelligence donne à la foi son développement

normal, en apportant à ses imperfections un remède relatif (purification, illumination, certitude et joie).

Contemplation et Union à Dieu

E. Lamballe, eudiste. *La Contemplation ou Principes de théologie mystique.* 4e édition. — Paris, Téqui, 1931 ; in-12, XI-204 pp., 10 fr.

Le traité du P. L. sur la Contemplation mystique, vieux de vingt ans, demeure toujours intéressant et actuel. Le P. L. y définit cette contemplation, montre qu'elle est le terme auquel tend la vie spirituelle, donne des conseils sur la direction des âmes contemplatives, et décrit les différentes oraisons passives.

Chanoine Louis Toublan. *La Troisième Étape de la Vie Spirituelle, ou Vie unitive* ; publiée par les soins de M. le Chanoine Henri Toublan. — Paris, Lethielleux, 1930 ; in-8° couronne, 128 pp., 8 fr.

M. le Chanoine T., désireux d'appeler les âmes à la vie unitive, en montre la fécondité, indique les moyens d'y parvenir, en décrit les degrés. Il s'inspire surtout des Pères Scaramelli, Séraphin et Louis Du Pont, et profite peu des travaux récents sur la question. Son petit traité, fort simple, contient de judicieux conseils pratiques ; mais la doctrine en est parfois superficielle et confuse, et la composition un peu maladroite.

Louis Peeters, S. J. *Vers l'union divine, par les Exercices de S. Ignace,* 2e édition, revue et augmentée. — Louvain, Museum Lessianum, 1931 ; in-12, 288 pp., 20 fr.

La plaquette publiée sous ce titre en 1924 par le P. L. P. était depuis longtemps épuisée. L'auteur, dans cette seconde édition, y fait d'importantes additions. Il insiste en particulier sur cette idée que les *Exercices* s'appliquent à ordonner toute la vie, et qu'ils ont l'ambition de conduire les âmes à l'union la plus intime et la plus déifiante avec l'Amour Infini,

en les préparant à recevoir les grâces des oraisons mystiques.

Gaëtan du Saint Nom de Marie, passionniste. *Oraison et ascension mystique de saint Paul de la Croix.* — Louvain, Museum Lessianum, 1930; in-12, XXIV-290 pp., 20 fr.

L'auteur indique ainsi son but : « Nous n'offrons pas au lecteur une biographie de saint Paul de la Croix : nous avons voulu, avant tout, rassembler et classer méthodiquement les documents les plus propres à nous éclairer sur sa vie d'oraison et son ascension mystique. » (p. v) Et il ajoute : « Plus nous laisserons parler les témoins, plus l'ouvrage gagnera en objectivité et en force. » (p. IX)

L'intérêt du livre est là en effet, dans les citations (procès de canonisation, lettres du Saint, etc.).

Le Père G. divise la vie intérieure de saint Paul de la Croix en trois époques :

« *Première époque*, de la 19e à la 31e année du Saint (1713-1725), douze années de consolations entremêlées de grandes épreuves. Le Saint monte par tous les degrés de l'oraison ordinaire et de la contemplation infuse et il reçoit, vers l'âge de 28-29 ans (1722-1723), la faveur insigne du mariage mystique.

« *Deuxième époque*, de la 31e à la 76e année du Saint (1725-1770), quarante-cinq années de sécheresses et de désolations intérieures, adoucies par quelques consolations et par un certain nombre de faveurs mystiques.

« *Troisième époque*, de la 76e à la 81e année du Saint, c'est-à-dire jusqu'à sa mort (1770-1775), cinq années dont on ne saurait dire si les désolations ou les consolations en occupent la majeure partie ; mais les consolations vont certainement en augmentant à mesure que le Saint approche du terme de sa carrière mortelle. » (p. 3)

Ainsi saint Paul de la Croix a reçu assez tôt la grâce du mariage mystique. Il a passé ensuite de longues années dans les désolations intérieures, désolations qu'il demandait d'ailleurs lui-même, dans son intense désir de souffrir en union avec la Passion du Christ, objet constant de sa contemplation.

Le P. Gaëtan morcelle à l'excès son exposé : non seulement il étiquette très minutieusement les phénomènes mystiques, mais il les isole du reste : un autre volume sera consacré aux vertus du Saint, un autre à ses prédications, un autre à ses fondations, un autre à sa doctrine sur l'oraison. Ce procédé donne trop de relief, dans le présent volume, aux phénomènes mystiques extraordinaires, et empêche que saint Paul ne vive sous nos yeux. Le récit, que ni la composition ni le style ne relèvent, demeure sec.

Et cependant, outre son intérêt documentaire, ce livre remue profondément parce qu'il livre le secret d'une âme qui a participé héroïquement, par amour, aux souffrances rédemptrices du Christ.

A. Gardeil. *Questions de nomenclature en matière de contemplation.* — Rev. thomiste, 1931, juillet, pp. 727-748.

Le P. Gardeil défend contre le P. Menendez-Reigada (*Bull. thom.*, 1929, janvier, pp. 421-430) la division de la contemplation surnaturelle en contemplation surnaturelle simple, contemplation mystique, et expérience mystique, division proposée par lui en 1927 dans *La Structure de l'Ame et l'Expérience Mystique* (t. II, p. 161, note 5). Il précise ainsi cette division :

1°) Les vertus théologales peuvent, par l'entrecroisement de leurs actes, sans faire appel aux dons, produire une vraie contemplation surnaturelle (quelle que soit, de fait, l'intervention des dons sur le terrain concret des états d'oraison).

2°) La contemplation mystique est celle des vertus aidées par les dons. Bien qu'en fait tous les dons puissent intervenir en toutes ses phases, un don prédomine en chacune d'elles et la spécifie.

3°) Dans l'expérience mystique, caractérisée par le sentiment intellectuel obscur de l'Altitude divine, les dons interviennent seuls, et le don spécifique est le don de sagesse.

Claudio de Jesús Crucificado, C. D. *La Ciencia Mistica.* — Oviédo, Imprimerie La Cruz, 1930; in-8°, 38 pp.

A la rentrée de l'année scolaire 1930-1931 au séminaire d'Oviédo, le P. Cl. de Jesús Crucificado a fait un discours

sur la science mystique. Il y marque l'insuffisance de l'explication naturaliste des faits mystiques, et la possibilité d'une théologie mystique dont la méthode doit être à la fois expérimentale (ou inductive) pour décrire et classer les faits mystiques, et synthétique (ou déductive) pour les expliquer à l'aide des principes de saint Thomas et des développements que leur ont apportés les grands mystiques carmes du XVII[e] siècle.

Sacré-Cœur

A. Vermeersch, S. J. *Pratique et Doctrine de la Dévotion au Sacré-Cœur*. 7[e] édition. — Tournai, Casterman, 1930; 2 vol. in-32, xvi-806 et 283 pp.; ensemble 30 fr.

Le P. V. s'exprime ainsi dans la préface de cette nouvelle édition : « L'institution de la fête distincte du Christ-Roi a permis au Souverain Pontife d'imprimer à la dévotion au Sacré-Cœur plus de netteté et plus d'élan. Il l'a fait excellemment dans l'Encyclique *Miserentissimus*. »

Cette encyclique ayant mis en effet en un nouveau relief l'aspect *réparateur* de la dévotion au Sacré-Cœur, le P. V. a fait à son ouvrage les quelques additions et retouches nécessaires pour le rendre tout à fait conforme à cette précision.

De plus, il en a remanié la disposition. Le tome premier contient dorénavant tous les exercices d'ordre pratique; selon le souhait exprimé par le Cardinal Mercier, la partie liturgique, spécialement la Messe *Cogitationes*, y occupe une place d'honneur; les oraisons mentales selon la méthode de saint Ignace continuent cependant à en former la partie principale (p. 206-704).

Le tome second, beaucoup plus court, groupe la partie doctrinale et les documents.

Ne pourrait-on souhaiter encore deux améliorations aux futures éditions de ce sérieux et pieux ouvrage : 1°) que l'Office du bréviaire romain pour la fête du Sacré-Cœur (texte latin et traduction française) soit inséré dans la partie liturgique; 2°) que, malgré les controverses actuelles sur les origines de la dévotion officielle au Sacré-Cœur, une place soit accordée, parmi les prières, à quelques belles et savoureuses formules non paraysiennes, de sainte Gertrude, de saint Jean Eudes ou d'autres?

Rosaire

L. I. Fanfani, O. P. *De Rosario B. M. Virginis. Historia, Legislatio, Exercitia.* — Turin, Marietti, 1930; in-8°, XII-215 pp., 10 lires.

Ce livre est un bon manuel, pratique, clair et complet, destiné aux directeurs des confréries du Rosaire. Puisse-t-il réveiller ces confréries dans les paroisses où elles sommeillent !

Sacrements

S. Thomas d'Aquin. *Somme Théologique. La Pénitence.* Trad. franç. par E. Hugueny, O. P. — Paris, Édit. de la Revue des Jeunes, Desclée et Cie, 1930-1931; 2 vol. in-16, 312 et 500 pp. Brochés, 11 et 13 fr.; reliés toile, 15 et 17 fr. — *L'Ordre.* Trad. franç. par M. J. Gerlaud, O. P. — Paris, Édit. de la Revue des Jeunes, Desclée et Cie, 1931; in-16, 241 pp. Broché, 11 fr.; relié toile, 15 fr.

En présentant sa traduction, le P. Hugueny déclare fort justement (t. I, p. 7) : « S'il y a eu, depuis saint Thomas, des changements disciplinaires dans l'administration du sacrement de Pénitence, la théologie proprement dite du sacrement, avant lui hésitante sur certains points importants, comme sur les effets de l'absolution, a été, par lui, définitivement fixée, telle qu'elle est encore exposée dans nos manuels de théologie. Est-il besoin de dire, qu'à étudier les développements du saint Docteur, on la comprendra mieux et que cette meilleure compréhension aura son retentissement sur la façon dont nous recevrons et nous administrerons le sacrement de Pénitence? »

Les notes et appendices joints à la traduction sont clairs, précis, pleins de finesse; une grande expérience des âmes y vivifie une science théologique très avertie. Le P. H. rappelle la différence de nature entre les péchés véniels et les péchés mortels, et le rôle des sacramentaux dans la rémission des premiers; — explique et justifie la doctrine thomiste de la

reviviscence des mérites ; — montre que l'attrition requiert un commencement d'amour de bienveillance pour Dieu ; — explique la façon dont il faut entendre l'intégrité de la confession.

Dans les notes qu'il ajoute à sa traduction du traité de l'*Ordre*, le P. Gerlaud expose avec beaucoup de mesure les conclusions critiques de la théologie positive moderne sur ce sacrement. Il note justement que ces conclusions enrichissent la doctrine thomiste de nouveaux points de vue, en modifient quelques assertions particulières, mais « lui valent un nouvel éclat et en confirment l'excellence. » (p. VI)

P. Galtier, S. J. *De Paenitentia. Tractatus dogmatico-historicus*. 2e édition. — Paris, Beauchesne, 1931 ; in-8°, VIII-491 pp.

Ce manuel est destiné, on le sait, à compléter la Somme de saint Thomas, surtout au point de vue positif, pour les étudiants en théologie. Le P. Galtier y utilise avec une grande compétence les travaux historiques modernes, et enrichit de ces données les thèses de théologie spéculative. La première édition datait de 1923 ; la nouvelle est munie de bonnes tables et tient compte des ouvrages et articles parus en ces dernières années.

Nous n'avons pas à discuter ici les opinions du savant jésuite dans les questions libres. Disons seulement que la phrase de la Bulle du Jubilé *Infinita Dei Misericordia* (20 mai 1924) qu'il cite pages 434 et 438, ne semble pas, en réalité, apporter d'argument nouveau en faveur de l'opinion de Suarez sur le mode de reviviscence des mérites.

Le Saulchoir.

fr. J. Périnelle, O. P.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Benjamin-Octavius, episc. Versalien.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).

TABLE DES MATIÈRES DU SUPPLÉMENT AU TOME XXIX

OCTOBRE 1931-DÉCEMBRE 1931

Études

G. Bardy. — Le concile d'Éphèse . . . . . [59]
A. Leman. — Le rit de la messe d'après le missel de Saint-Gervais . . . . . [125]
J. Périnelle. — Saint François de Sales, Harphius et le Père Philippi . . . . . [65]
G. Rabeau. — Sur la psychologie de la conversion . . . . [167]
C. Rice. — La doctrine mystique du Soufisme persan . . . [129]

Documents

Maria a Santa Teresia. — L'inhabitation de la Très Sainte Trinité . . . . . [149]
Dom A. Wilmart. — Une chaîne de prières à la Mère du Sauveur . . . . . [1]

Chroniques

Dom Huijben. — Spiritualité moderne . . . . . [114]
Dom H.-P. Louwerse. — Histoire de la spiritualité. L'antiquité chrétienne . . . . . [48], [96]
J. Périnelle. — Bulletin de doctrine spirituelle . . . . . [173]

Bibliographie

M. d'Aignan du Sandat. — « Mère Sainte », fondatrice du Carmel d'Auch (1570-1656). . [122]
A. d'Alès. — Le dogme d'Éphèse . . . . . [59]
— De Verbo Incarnato, prima lineamenta Tractatus dogmatici. . . . . [111]
B. Alves-Pereira. — La doctrine du mariage selon S. Augustin . . . . . [54]

S. Augustin. — Liber de videndo Deo . . . . . [101]
G. Bardy. — L'Afrique chrétienne . . . . . [102]
J. Baruzi. — Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique . . . . . [118]
Joseph Biard. — Les dons du Saint-Esprit. Dons, Charismes, Fruits, Béatitudes . . . . . [181]
F. van den Borne. — De Observantie-beweging en het ontstaan der provincie Germania inferior. [114]
H. Bremond. — Bossuet maître d'oraison, du P. Caussade . [124]
— Les plus belles pages de Fénelon . . . . [123]
M.-J. Brouwer. — Psychologie de la mystique espagnole. . [120]
Jer. Carcopino. — Virgile et le mystère de la IVe églogue . [109]
P. Caussade. — Bossuet, maître d'oraison . . . . . [124]
F. Cavallera. — Les fondements de la vie spirituelle tirés de l'Imitation, de Surin. . . . . [123]
J. Chapman. — Saint Benedict and the sixth century . . . [113]
Claudio de Jesús Crucificado. — La Ciencia Mística . . . [185]
M. Comeau. — Saint Augustin, exégète du quatrième Évangile. . . . . [52]
S. Cyprien. — De lapsis. . . . . [101]
Dr J. A. Davids. — De Orosio et sancto Augustino Priscillianistarum Adversariis commentatio historica et philologica . . . . . [101]
A. Delplanque. — La pensée de Fénelon d'après ses œuvres morales et spirituelles. . . . . [124]
Chan. Despinay. — Le chemin de la foi d'après S. Augustin. [50]
Jos. Dölger. — Antike und Christentum. . . . . [110]
P. Dudon. — Le gnostique de saint Clément d'Alexandrie, opuscule inédit de Fénelon. . . . . [124]
J.-B. Dumas. — Theologia moralis Thomistica. Vol. I . . . [173]
Card. Ehrle. — Los manuscritos Vaticanos de los Teologos Salmantinos del siglo XVI . . . . . [120]
J.-B. Eriau. — L'ancien Carmel du faubourg Saint-Jacques. [121]
— — Une mystique du XVIIe siècle : Sœur Catherine de Jésus, carmélite (1589-1623) . . . [121]
— — Louise de la Vallière : de la Cour au Carmel. [121]
L.-I. Fanfani. — De Rosario B. M. Virginis. Historia, Legislatio, Exercitia. . . . . [187]
Fénelon. — Le gnostique de saint Clément d'Alexandrie . . [124]
Ferrand. — Vie de saint Fulgence de Russie. (Texte établi et traduit par le R. P. G.-G. Lapeyre). . . . [103]
Gaëtan du Saint Nom de Marie. — Oraison et ascension mystique de saint Paul de la Croix. [184]
P. Galtier. — De Paenitentia. Tractatus dogmatico-historicus. [188]
A. Gardeil. — Questions de nomenclature en matière de contemplation. . . . . [185]

Et. Gilson. — Introduction à l'étude de saint Augustin . . [96]
D. Gorce. — Petite introduction à l'étude des Pères. . . . [112]
J. Goyens. — Un héros du Vieux-Bruxelles, le Bx Thierri Coelde († 1515). Notes et documents . . . [115]
Ant. Greiff. — Das älteste Pascharituale der Kirche, Didachè 1-10, und das Johannesevangelium . . . [107]
D. van Heel. — De minderbroeder Pater Henricus de Vroom. [116]
— Vita inedita Adami Sasbout . . . . . [116]
J. Heerinckx. — Introductio in Theologiam spiritualem asceticam et mysticam. . . . . [176]
L. von Hertling. — Lehrbuch der aszetischen Theologiae. . [179]
J.-M. Hervé. — Manuale theologiae dogmaticae. Vol. IV . . [176]
D. Hoevenaars. — De Chronographia Provinciae Germaniae Inferioris van Franciscus Peri (1771), t. I. [115]
L. van Hove. — La joie chez sainte Thérèse d'Avila . . . [117]
J. Huhn. — Die Bedeutung des Wortes Sacramentum bei dem Kirchenvater Ambrosius . . . . . [105]
S. Irénée. — Adversus Haereses. . . . . [101]
H. Jeanmaire. — Le messianisme de Virgile . . . . . [109]
Dr Kl. Jüssen. — Die dogmatischen Anschauungen des Hesychies von Jerusalem . . . . . [103]
P. Kirsch. — Kirchen-Geschichte. I. Die Kirche in der antiken griechisch-römischen Kulturwelt . . . [111]
E. Lamballe. — La contemplation ou Principes de théologie mystique . . . . . [183]
P. Nicolai Lancicii. — De conditionibus boni superioris. . [173]
G. Lapeyre. — Saint Fulgence de Ruspe. . . . . [102]
G. Lecordier. — La doctrine de l'Eucharistie chez S. Augustin. [54]
Ledieu. — Journal. Les dernières années de Bossuet . . . [124]
L. Lehu. — La raison, règle de la moralité d'après S. Thomas. [180]
Abbé Leroquais. — Le missel manuscrit de l'église Saint-Gervais à Paris . . . . . [125]
Jos. Mausbach. — Die Ethik des heiligen Augustinus. . . [57]
Nicolas Merlin. — Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce . . . . . [49]
L. Michel et F. Cavallera. — Lettres spirituelles du P. Jean-Joseph Surin, t. I et II. . . [122]
M.-G. Murphy. — Saint Basil and Monasticism . . . . . [113]
N. — Acta Hebdomadae Augustinianae-Thomisticae. . . . [99]
Dr B. Nisters. — Die christologie des hl. Fulgentius von Ruspe . . . . . [103]
G.-M. Paris. — Ad mentem S. Thomae Aquinatis Dissertatio de Donis Spiritus Sancti in genere . . . [182]
Louis Peeters. — Vers l'union divine par les Exercices de S. Ignace. . . . . [183]

B. Poschmann. — Die abendländische Kirchenbusse im frühen Mittelalter . . . . . [105]
A. Pottier et L. Mariès. — Questions importantes à la vie spirituelle sur l'amour de Dieu, de J.-J. Surin . . . . . [123]
W. Roetzer. — Des heiligen Augustinus Schriften als Liturgie-geschichtliche Quelle . . . . . [56]
Fr. Saint-Martin. — La pensée de S. Augustin sur la prédestination gratuite et infaillible des élus à la gloire . . . . . [50]
N. Santinelli. — Il B. Bartolomeo Cordoni e le fonti della sua mistica . . . . . [116]
Dr W. Schneider. — Die Quaestiones disputatae de Veritate des Thomas von Aquin in ihrer philosophiegeschichtlichen Beziehung zu Augustinus . . . . . [96]
L.-M. Siemer. — Die mystiche Seelenenfaltung unter dem Einfluss der Gaben des Heiligen Geistes. [182]
L. Sullerot. — La Vie chrétienne. I. La Religion, lien de vie entre l'homme et Dieu . . . . . [179]
J.-J. Surin. — Lettres spirituelles . . . . . [122]
— Les fondements de la vie spirituelle tirés de l'Imitation de Jésus-Christ . . . . . [123]
— Questions importantes à la vie spirituelle sur l'amour de Dieu . . . . . [123]
Th. Tascón. — Foi et don d'intelligence d'après saint Thomas. [182]
Tertullien. — Liber de praescriptione Haereticorum . . . [101]
S. Thomas d'Aquin. — Somme Théologique. La Pénitence, trad. franç. par E. Hugueny. — L'Ordre, trad. franç. par M.-J. Gerlaud. [187]
R. P. Thonna-Barthet. — L'Évangile commenté par saint Augustin . . . . . [53]
Louis Toublan. — La Troisième Étape de la Vie spirituelle, ou Vie unitive . . . . . [183]
Ch. Urbain et E. Levesque. — Les dernières années de Bossuet, Journal de Ledieu . [124]
L. Vaganay. — L'Évangile de Pierre . . . . . [108]
A. Vermeersch. — Pratique et Doctrine de la dévotion au Sacré-Cœur . . . . . [186]
Jos. Wilpert. — Erlebnisse und Ergebnisse, im Dienste der christlichen Archäologie . . . . . [110]